ÖSTERREICHISCHE ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTSWISSENSCHAFTEN

14. JG., HEFT 4, 2003

ORTE DES OKKULTEN

HERAUSGEGEBEN VON
ALEXANDER C.T. GEPPERT UND
ANDREA B. BRAIDT

TURIA + KANT
WIEN

Gefördert durch das Bundesministerium für
Bildung, Wissenschaft und Kultur,
die Stadt Wien, Magistratsabteilung 7 – Kultur,
Wissenschafts- und Forschungsabteilung, sowie
die Geistes- und Kulturwissenschaftliche Fakultät
der Universität Wien

Österreichische Zeitschrift für
Geschichtswissenschaften
Zitierweise: ÖZG
Redaktion: Alexander Mejstrik,
c/o Institut für Zeitgeschichte, Universität Wien
Spitalg. 2-4 / 1. Hof, A-1090 Wien.
Fax: +43-1-4277-41299
alexander.mejstrik@univie.ac.at

Homepage
http://www.unvie.ac.at/Wirtschaftsgeschichte/OeZG/

Preise: Einzelheft EURO 15
Jahresabonnement 4 Hefte (privat) EURO 38
für Institutionen EURO 51
Versandkosten Inland EURO 7,5
Außerhalb Europas zum jeweils gültigen Posttarif

Coverdesign: Ingo Vavra

Medieninhaber (Verleger): Turia+Kant
Schottengasse 3A /5 / DG 1, A-1010 Wien

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz:
Medieninhaber: Turia+Kant
Herausgeber: Österreichische Gesellschaft
für Geschichtswissenschaften, Wien
Blattlinie: Veröffentlichungen wissenschaftlicher
Arbeiten aus allen Bereichen der
Geschichtswissenschaften

editorial:
orte des okkulten

Dass die Stadt über die fünf Sinne wahrgenommen und angeeignet wird und sich letztlich erst so sinnlich konstituiert, ist keine Neuigkeit. Wie aber steht es um den sechsten Sinn? Wie und wo übersetzen unterschiedliche Medien (im doppelten Sinne) das Meta-Physische und machen es erfahrbar? Auf welche Weise konstituiert sich das Übersinnliche im Kontext von Urbanität? Das vorliegende Heft thematisiert Repräsentationsformen und Wahrnehmungsweisen des Okkulten in der westeuropäischen Großstadt zwischen 1880 und 1930 in unterschiedlichen Kontexten und anhand verschiedener Fallstudien.

Häufig sind Okkultismus und Spiritismus im Zusammenhang mit ›Entmodernisierung‹ beschrieben und analysiert worden. Ihre Entstehung wird gemeinhin auf die Mitte des 19. Jahrhunderts datiert und als Gegenreaktion auf den vordergründigen Rationalismus, Mechanismus und Materialismus der herrschenden weltanschaulichen Strömungen seit der Aufklärung begriffen. Dem umgekehrten Argument zufolge weise sein Selbstverständnis als Geheim-›Wissenschaft‹ den Okkultismus im Gegensatz zur jahrtausendealten Magie oder Astrologie gerade als genuines ›Kind der Moderne‹ aus, in dem Züge des wissenschaftsgläubigen Zeitgeistes zu erkennen seien. Die Ursachen für Entwicklung und Popularität von Okkultismus und Spiritismus werden gewöhnlich in der Enttäuschung über die nicht eingelösten Heilsversprechungen des Industriezeitalters beziehungsweise in einem individuellen Bedürfnis nach ›persönlicher Initiation‹ und der Suche nach einem Ausweg aus einer unüberschaubar gewordenen, kaum mehr handhabbaren und damit als sinnlos wahrgenommenen Moderne gesehen.

Die gegenwärtige Historiographie dominieren vor allem sozial- und ideengeschichtliche Zugänge, die sich auf eng umrissene Fallstudien zu berühmt gewordenen Medienstars und -skandalen wie diejenigen um Karl Friedrich Zöllner (1834-1882), das sächsische »Blumenmedium« Anna Rothe oder die Fotografien der sogenannten *Cottingley fairies* (1920/21) beschränken, die spiritistischen Denksysteme und Entwürfe herausragender ›Theoretiker‹ wie etwa Carl du Prel (1839–1899) in einen geisteshistorischen Zusammenhang stellen oder die Geschichte einzelner okkulter Gruppierungen und deren charismatischer Führerfiguren wie Georg von Langsdorff (1822-1921), Fritz Krebs (1832-1905) oder Joseph Weißenberg (1855-1941) herausarbeiten. Die quantitative Marginalität dieser Gruppen und ihre vermeintliche gesellschaftliche Randstellung darf nicht den Blick für ihre gesellschaftliche Reichweite verstellen. Die von ihnen aufgeworfenen Fragen nach dem Wissbaren und der Sinneswahrnehmung, der Grenze zwischen Leben und Tod, einem Weiterleben im Jenseits sowie nach Religiosität und Spiritualität im Alltag waren alles andere als obskur, irrelevant und peripher – und sind es in der Tat auch heute nicht.

In einer immer wieder zitierten Wendung hat James Webb bereits Anfang der 1970er Jahre pointiert von einem okkulten »Underground of Europe« gesprochen. Doch diese Raummetapher ist nur partiell zutreffend: Obwohl man sich der Tatsache durchaus bewusst ist, dass sich Endzeitsekten und spiritistische Zirkel neben ausgeprägten ländlichen Traditionen überproportional in industriellen Ballungszentren wie Sachsen, Schlesien und dem Ruhrgebiet, vor allem aber in Großstädten wie Leipzig, Hamburg, Breslau, Wien und Berlin ausbreiteten, haben explizit geographische Aspekte bisher eher wenig Beachtung gefunden. Dieser Band rückt den urbanen Raum und dessen Orte des Okkulten nunmehr ins Zentrum des Interesses. Indem es eine räumliche Dimension in die Geschichte von Okkultismus und Spiritismus einzuziehen versucht, begreift sich dieses Heft der ÖZG als Versuch, die schon länger, jüngst jedoch immer deutlicher zu vernehmende Forderung nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft auf einem überschaubaren Feld in historiographische Praxis umzusetzen. Der Titel Orte des Okkulten steht somit für eine doppelte, allen Beiträgen gemeinsame Pointe: Ziel ist es, die Historisierung des Übersinnlichen mit einer räumlich-topographisch ausgerichteten Sichtweise zu verknüpfen. Dieser Zugang lässt sich letztlich auf die epistemologische Fragestellung nach dem Konnex von Wissen und Raum fokussieren.

Die hier vorgelegten Texte beschäftigen sich mit diesem Schauplatz aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Während die ersten drei Hauptaufsätze (Geppert/Braidt, Laqueur, Sawicki) jeweils verschiedene Aspekte innerhalb des Themenfeldes eher breit und aus einer Außenperspektive abdecken, widmen sich die drei darauffolgenden Texte (Kümmel/Steckiewicz, Barrow, Zander) konkreten Fallstudien und detaillierten Innenansichten. Ein Interview mit Peter Mulacz, dem Vizepräsidenten und Generalsekretär der *Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften* (Mulacz/Omahna/Spring) ergänzt den Band.

Mit Ausnahme des Beitrags von Helmut Zander wurden erste Fassungen aller Aufsätze auf dem Workshop *Die okkulte Stadt: Orte des Übersinnlichen* zur Diskussion gestellt, der am 18. und 19. April 2002 am IFK Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien stattfand und von den sieben IFK_Junior Fellows des akademischen Jahres 2001/02 – Andrea B. Braidt, Deborah Broderson, Alexander C.T. Geppert, Jonathan Koehler, Manfred Omahna, Ulrike Spring und Georg Vasold – gemeinsam konzipiert und organisiert wurde. Allen Autorinnen und Autoren sei an dieser Stelle herzlich für die produktive Kooperation gedankt. Ebenso möchten wir dem IFK unseren Dank aussprechen. Dem Staff des IFK, insbesondere Daniela Losenicky, danken wir für tatkräftige Unterstützung. Für wertvolle Kritik, Anregungen und Kommentare sind wir zuletzt Lucian Hölscher, Thomas Laqueur, Diethard Sawicki, Helmut Zander und Alexander Mejstrik zu großem Dank verpflichtet. Selbst ohne die merkliche Beteiligung übersinnlicher Kräfte kann Wissenschaft mitunter sogar Spaß machen.

Alexander C.T. Geppert / Essen, Andrea B. Braidt / Wien

Alexander C.T. Geppert / Andrea B. Braidt

Moderne Magie: Orte des Okkulten und die Epistemologie des Übersinnlichen, 1880-1930

> Occultismus (vom lat. *occultus*, »verborgen«), Gesamtbezeichnung für Vorgänge des Natur- und Seelenlebens (Hypnose, Hellsehen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgängerei), die durch die bekannten Naturkräfte nicht erklärbar erscheinen.
>
> *Brockhaus' Konversations-Lexikon* (1894)

> Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewußtseins.
>
> *Theodor W. Adorno* (1951)[1]

München, 20. Dezember 1922

Im Winter 1922/23 nahm Thomas Mann auf Einladung des bekannten Arztes, Privatgelehrten und überzeugten Okkultisten Dr. Albert Freiherr von Schrenck-Notzing an einigen Séancen teil, die regelmäßig in dessen Münchener Haus veranstaltet wurden. Nicht ohne Distanz schaffende Ironie berichtete Mann in einem mehrfach gehaltenen, schließlich im Märzheft 1924 der *Neuen Rundschau* veröffentlichten Vortrag, wie er kurz vor Weihnachten »den Okkultisten in die Hände gefallen« war. Von Schrenck-Notzing hatte ihn zunächst in seinem palaisartigen Haus empfangen und den anderen, bereits in der Bibliothek versammelten Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sitzung vorgestellt, wonach er ihn sein angrenzendes Laboratorium inspizieren ließ. Die Séance begann, als ein Kreis gebildet, das Licht erloschen und leise Musik zu vernehmen war. Von Beginn an zwischen positiver Skepsis und theoretischer Sympathie schwankend, beobachtete Mann mit zunehmender Faszination, wie sich das in Trance versetzte Medium Willi S. zunächst in zwei Persönlichkeiten, Erwin und Minna, aufspaltete, um dann, nach einigen Anfangsschwierigkeiten und einer fünfzehnminütigen Pause, wie von Geisterhand und ohne sichtbares Zutun Taschentücher zum Fliegen, entfernt stehende Glocken zum Läuten, Ringe zum Schweben, eine Spieldose zum Spielen und eine Schreibmaschine zum Schreiben zu bringen. Bevor die Séance unvermittelt abbrach, kulminierte sie in einer flüchtigen, weiß-grünlich schimmernden, jedoch kaum genauer inspizierbaren Erscheinung eines Unterarmes aus dem Jenseits.[2]

Thomas Mann hatte eine sogenannte Taschentuch-Elevation und die »Materialisation« eines »teleplastischen Endorgans« beobachten dürfen – und zeigte sich hellauf begeistert. Betrug schien in der Laboratoriumssituation mit ihrer streng vorgeschriebenen Anordnung aller beteiligten Akteure und vorhandenen Utensilien im Raum und unter den kritischen Augen zweier Kontrolleure inklusive seiner selbst plus des Versuchsleiters gänzlich ausgeschlossen. An der »Realität«, der »okkulten Echtheit der Phänomene« konnte auch nicht im Geringsten gezweifelt werden. Statt orgiastischer Ekstase herrschte absolute Kontrolle. Jedem Gegenstand war ein fester Platz zugeteilt worden (Abb. 1), nur die aus dem Jenseits wirkenden Kräfte konnten – und sollten sogar – die Dinge verrücken und in Unordnung bringen. So überzeugt sich Thomas Mann am Ende seines Essays von dem zeigte, was er in der Münchener Wohnung an einem Dezemberabend mit seinen eigenen Sinnen wahrgenommen hatte und nur als objektivierte Traumvorstellungen deuten konnte, so bewusst war er sich der Tatsache, dass er allein mit der Wahl des Textthemas bei seiner Leserschaft auf Verwunderung stoßen konnte. In einer einleitenden *Captatio Benevolentiae* entschuldigte er sich dann auch gewohnt wortgewandt für das vermeintlich entlegene und obskure Sujet – ein Thema, »das ich selbst gar nicht umhin kann, als schrullenhaft, abwegig, gewissermaßen ehrlos zu empfinden, und durch dessen Wahl ich zweifellos das geringschätzige Befremden der meisten von Ihnen errege«. »Aber«, entgegnete er sogleich, »wählt man sein Thema? Nein, man schreibt und redet von dem, was einem auf den Nägeln brennt«, – und ganz offensichtlich hatten Thomas Mann seine »okkulten Erlebnisse« derart berührt, dass er die Vollendung des *Zauberbergs*, des bereits vor dem Ersten Weltkrieg begonnenen großen Romanprojektes, noch einmal verschob (und darin die entsprechenden Sitzungen nach dem Münchener Vorbild gestaltete).[3]

Worin liegen Relevanz und Aktualität eines derartigen, vermeintlich peripheren Themas des Okkulten und Übersinnlichen heute begründet? In einer immer wieder zitierten Wendung hat James Webb bereits zu Anfang der 1970er Jahre das Bild eines okkulten »Underground of Europe« des 19. Jahrhunderts gezeichnet – eines Untergrundes, der den gesamten Kontinent verborgen durchziehe und damit *prima facie* unsichtbar, aber doch überaus wirkmächtig sei – und hat anhand dieser Raummetapher zu verdeutlichen versucht, wie latent, verschüttet und doch vorhanden, marginal und zentral zugleich die Thematik war und ist.[4] Am Beginn unseres eigenen archäologischen Suchens stand zunächst eine Wahrnehmungsfrage. Vor einem stadtkulturhistorischen Hintergrund interessierte die Historizität von Wahrnehmungsweisen von und in der Stadt. Bald führte das Fragen nach den fünf Sinnen zu deren Jenseits und zum sechsten Sinn : Wie steht es um das, was sich hinter den Sinnen abspielt, was sich *per definitionem* jeder unvermittelten sinnlichen Wahrnehmung entzieht und als genuin unrepräsentierbar gilt? Oder umgekehrt: Auf welche Weise konstituiert sich das Okkulte im Kontext von Urbanität? Dies ist zentrale Frage des vorliegenden Heftes.

Anliegen und Ziel ist es, dieses Marginal-Zentrale des Okkulten zu über-

brücken. An einigen ausgewählten Stellen wird der verborgene oder verschüttete Untergrund freigelegt, ohne dabei weder seine transnationale Ausdehnung zu vergessen noch diese und andere, rein metaphorisch gebrauchten Raumbegriffe unbesehen zu akzeptieren, deren analytische Brauchbarkeit sich bei genauerem Hinsehen ohnehin schnell als höchst fragwürdig erweist. Was passiert, wenn Fragen nach Räumlichkeit und Topographie ganz explizit an das Okkulte gerichtet werden? Und auf welche Weise, um den zweiten großen Themenkomplex dieses Heftes anzureißen, lässt sich das Phänomen in erkenntnistheoretischer Hinsicht fassen? Schon bei Mann klingt an, dass im Okkulten zwei scheinbar unvereinbare Diskurse aufeinander treffen: das Zu-Kontrollierende, wissenschaftlich Überprüfbare und rational Nachzuvollziehende einerseits, das Jenseitige, Irrationale und Metaphysische andererseits. Beide Diskurse bedingen einander: Das Okkulte wird erst durch die medialen Anordnungen der Überprüfung zum Phänomen. Um zu existieren, bedarf das Unüberprüfbare des Überprüfbaren. Thomas Manns Ergriffenheit resultierte nicht zuletzt aus dieser widersprüchlichen, jedoch fundamentalen Verknüpfung von diesseitigen und jenseitigen Praktiken.

Leitfragen und Koinzidenzen

Die nachfolgenden Beiträge versuchen, verschiedene Orte des Okkulten in der westeuropäischen Großstadt etwa zwischen 1880 und 1930 zu identifizieren, sie innerhalb des jeweiligen Stadtraumes historisch zu lokalisieren, soziogeographisch zu kontextualisieren – und diese Ausgrabungen somit auf einem urbanen Terrain durchzuführen, welches zumindest aus zahlreichen anderen kulturhistorischen Kontexten wohl vertraut ist. Es zeigt sich dabei, dass die Metapher eines okkulten Untergrundes ebenso viel erhellt wie verstellt: Anders als für die Vereinigten Staaten von Amerika,[5] Großbritannien[6] oder Frankreich[7] ist in der deutschsprachigen Forschung erst in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, dass Okkultismus und Spiritismus um die Jahrhundertwende kaum mehr randständige, umstrittene Denksysteme darstellten, sondern sich längst mit anderen richtungsweisenden Strömungen in Wissenschaft, Kunst und Kultur verknüpft hatten, diese stärker prägten und sehr viel breiter diskutiert wurden als lange Zeit wahrgenommen.[8] Dass der Gegenstand heute noch immer als exotisch und obskur, leicht anrüchig und tendenziell etwas unseriös gilt, hat den historiographischen Blick auf seine zentrale Bedeutung zumindest in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert lange verstellt.

Seltene Einigkeit herrscht unter Zeitgenossen wie Historikern in der Frage nach dem historischen Entstehungsort des Spiritismus.[9] Dem weithin kanonisierten und zumeist unbesehen akzeptierten Gründungsmythos zufolge wird er im Haus des methodistischen Farmers John D. Fox in Hydesville, New York, lokalisiert, dessen fünfzehn und zwölf Jahre alte Töchter Margaret und Kate am Abend des 31. März

1848 zum ersten Mal unerklärliche Klopfgeräusche vernommen haben wollten. Eine Kommission, zu der auch James Fenimore Cooper, Autor des *Lederstrumpf*, gehörte, entwickelte daraufhin ein Klopf-Alphabet, um die vermeintlichen Botschaften aus dem Jenseits zu dechiffrieren, mit dessen Hilfe es angeblich gelang, den im Keller des Hauses verscharrten Leichnam eines Jahre zuvor ermordeten ortsansässigen Kaufmanns aufzufinden. Die *rapping mania*, die daraufhin an der amerikanischen Ostküste anhebende Modewelle des Tischrückens und –klopfens, erreichte in den 1850er Jahren zunächst England, dann Frankreich und Mitteleuropa. Über die respektable Gesellschaft der norddeutschen Hansestädte gelangte sie 1853 auch nach Deutschland. Während das Interesse am Tischrücken und –klopfen als Salonvergnügen hier nur saisonalen Charakter hatte und bereits nach wenigen Monaten wieder nachließ, etablierte sich gleichzeitig eine davon unabhängige spiritistische Praxis, die sich dieser Techniken, insbesondere der Psychographie, bediente.[10] Anders als im Falle des englischen *plebeian spiritualism*, welcher eine klassenbezogene Gesellschaftskritik mit dem sozialkritischen Potential der propagierten Zukunftsentwürfe verband, entwickelte sich in Deutschland im Folgenden nur vereinzelt ein auf soziale Reformen setzender Spiritismus der Unterschichten.[11]

Während in den 1850er und 1860er Jahren in Deutschland anders als in den westlichen Nachbarländern das öffentliche Interesse zu einem gewissen Grade nachgelassen zu haben scheint, können insbesondere für die Zeiträume ab den späten 1870er Jahren bis 1900, während des Ersten Weltkrieges und der Zwischenkriegszeit erneut europaweite Hochkonjunkturen der Beschäftigung mit dem Jenseitigen und Übersinnlichen konstatiert werden. Bereits im April 1912 konstatierte der Philo- und Theosoph George Robert Stow Mead (1863-1933) »the present steadily increasing interest in the psychic and the psychical« in Großbritannien und fasste dies in der Metapher einer »rising psychic tide« zusammen. Angebot und Nachfrage bedingten einander zusehends: »Gerade in den letzten Jahren«, stellte etwa der Studienrat E. Schleier 1924 fest, »ist der moderne Spiritismus in Wort und Schrift stark werbend aufgetreten, er zeitigte eine wahre Hochflut spiritistischer Schriften und Vorträge«. Diese Konjunkturen reflektierend haben Historiker insbesondere für die Zeit des Ersten Weltkriegs von einer »apogee of spiritualism in Europe« gesprochen, welcher mit der aufgrund der hohen Anzahl von Kriegstoten zu leistenden Trauerarbeit einherging.[12]

Zahlreiche Aufsehen erregende und kontrovers verhandelte Skandale mit jeweils unterschiedlichen, ganz offensichtlich aber enormen Konfliktpotentialen im Spannungsfeld von Wissenschaft, Kirche, Liberalismus und Öffentlichkeit bestätigen die These einer größeren kulturellen Bedeutsamkeit von Okkultismus und Spiritismus während der langen Jahrhundertwende eher, als sie infrage zu stellen: etwa der Skandal 1877/78 um den Leipziger Astrophysiker und Professor Karl Friedrich Zöllner (1834-1882) und sein amerikanisches Medium »Dr.« Henry Slade (1840-1904?)[13], die daraufhin anhebende Debatte zwischen dem Hallenser Philosophieprofessor Hermann Ulrici (1806-1884) und dem Leipziger Wahrnehmungspsycho-

logen Wilhelm Wundt (1832-1920)[14], die öffentlichen Auseinandersetzungen um das sächsische »Blumenmedium« Anna Rothe 1901-1903 in Berlin[15], der Fall der fünf Fotografien von den sogenannten *Cottingley fairies* (Abb. 2), welchen 1920/21 der, seiner eigenen Aussage zufolge, »militante Spiritist« Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) anstieß[16], oder von 1928 bis 1930 der Prozess gegen den österreichischen, Ende März 1933 von den Nationalsozialisten ermordeten Hellseher Erik Jan Hanussen (1889-1933)[17]. Die Resultate und Konsequenzen dieser Skandale waren ohnehin ebenso unvorhersehbar wie uneindeutig. Obwohl Slade mehrfach, etwa in London und Wien, wegen Betrugs bei Séancen vor Gericht stand, konnten seine Experimente mit Zöllner fortgesetzt werden und resultierten in Deutschland in einem nachhaltigen Interesse am Spiritisimus. Rothe hingegen wurde des Betruges überführt und vor Gericht verurteilt, als man ihr nachwies, dass sich die von ihr während ihrer Séancen produzierten Blumen nicht aus dem Jenseits materialisiert hatten, sondern unter ihrem Rock versteckt mit in den Saal gebracht worden waren. Nachdem man die »erstaunlichsten Fotografien, die jemals veröffentlicht wurden«, lange Zeit für echt gehalten hatte, konnten die Fotografien der Elfen und Gnome aus Cottingley in Yorkshire erst 1982 durch ein Geständnis der beiden Urheberinnen als Fälschungen entlarvt werden, während Hanussen 1930 vor einem böhmischen Gericht von der Anklage des Betrugs in 34 Fällen freigesprochen wurde, da man ihm dort attestierte, tatsächlich »über gewisse rätselhafte Geistesfähigkeiten« zu verfügen.

Exakte Mitgliederzahlen der spiritistischen Zirkel und Organisationen festzustellen scheint unmöglich, zumal sich ein Großteil der Aktivitäten im nicht-organisierten und häufig bewusst nach außen abgeschotteten privaten Bereich abspielte. Gleichzeitig galt es, öffentlich zu wirken, da nur so die Rekrutierung neuer Mitglieder möglich war.[18] Eine Übersicht über »deutsche Okkultgruppen« listet für den Zeitraum von 1875 bis 1937 alleine über achtzig verschiedene Vereine und Gesellschaften auf, deren zwischen den Organisationsformen von Religion und Wissenschaft changierende Ausrichtungen und Zielsetzungen zeitgenössisch genauso diskutiert wurden, wie ihre Abgrenzungen voneinander häufig diffus blieben. Als internationales Vorbild galt die 1882 in London gegründete *Society for Psychical Research*. Zu den bekannteren deutschen Gruppierungen zählten der 1877 gegründete, 1884 neu konstituierte spiritualistische Verein »*Psyche*« und die Berliner Vereinigung *Sphinx*; 1896 wurde als Dachorganisation der *Verband deutscher Okkultisten* gegründet. Etwa ab den 1890er Jahren lassen sich spiritistische Vereine in ganz Deutschland nachweisen.[19] In quantitativer Hinsicht handelte es sich bei der Mehrzahl dieser zum Teil recht kurzlebigen Gruppierungen um marginale Zusammenschlüsse, die trotz mangelnder Breitenwirkung zentrale Fragen zu stellen vermochten: nach der Rolle von Religiosität und Spiritualität im alltäglichen Leben, nach der Verlässlichkeit der menschlichen Sinneswahrnehmung, nach der Grenze zwischen Leben und Tod, nach der Möglichkeit eines Weiterlebens beziehungsweise eines kommunikativen Austausches mit den Verstorbenen sowie nach Existenz und

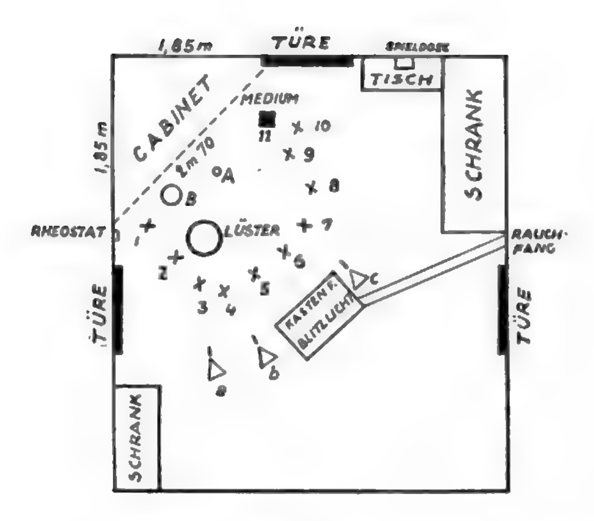


Abb. 1: Das Münchener Laboratorium Dr. Albert Freiherr von Schrenck-Notzings, in dem 1922 die Experimente mit dem Medium Willi S. durchgeführt wurden (1 = Platz des Versuchsleiters; 2-8 = Plätze der Teilnehmerinnen und Teilnehmer ; 9, 10 = Plätze der Kontrollpersonen; 11 = Platz des Mediums; a, b, c = Fotoapparate; A, B = Lampen), aus: Albert Freiherr von Schrenck-Notzing, Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie, 2. Auflage München 1923, 551 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz).



Abb. 2: aus: Arthur Conan Doyle, Alice and the Fairies, in: The Strand Magazine (December 1920), 465 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen).



Abb. 3: Hans Baluschek, Die Spiritisten, in: Leipziger Illustrirte Zeitung vom 4. Jänner 1906, Nr. 126, 12 f. (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn).

möglicher Beschaffenheit des Jenseits.

Eine historische Koinzidenz gibt weiteren Aufschluss über die Popularität des Okkulten. Um die Jahrhundertwende erfreute sich nicht nur das Übersinnliche einer Renaissance, sondern wurde auch ein Medium erfunden, welches in ähnlicher Weise mit dem Irrationalen und Übersinnlichen kokettierte: das Kino.[20] Diese Gleichzeitigkeit ist, folgt man Anton Kaes, kein Zufall. Das Kino entstand zu einer Zeit, in der die Wirklichkeit des Alltags als immer komplexer und damit undurchdringlicher wahrgenommen wurde, und entwickelte sich schnell zu einem bevorzugten Schauplatz einer Sinnsuche im von Irrationalität geprägten »Schattenreich der Ängste und Visionen«.[21] Eine dreifache Analogie lässt sich konstatieren.

Erstens trafen das Okkulte und der Film räumlich aufeinander, beispielsweise auf dem Jahrmarkt. Sowohl Séancen mit bekannten menschlichen Medien als auch Vorführungen des neuen technischen Mediums fanden in dieser »Enklave der Anarchie inmitten der Sphäre der Unterhaltung« statt.[22] Hier wurde das Unterhaltungspotential beider Phänomene ausgeschöpft und auch in ökonomischer Hinsicht vermarktet. Sowohl die Ausstellung von aus dem Jenseits sprechenden Medien als auch die Projektion von aus dem Diesseits stammenden »lebendigen« Fotografien bediente dieselbe Lust am Übersinnlichen.

Zweitens verband die Faszination am Sehen des Unglaubbaren Okkultes und Kino. Der Film mit seinen Möglichkeiten zur Darstellung der Wirklichkeit ließe sich, so der Publizist und spätere Direktor der Ufa-Filmverleih GmbH Oskar Kalbus (1890-1987), als »Kontrollapparat« für die wissenschaftliche Aufzeichnung übersinnlicher Phänomene beziehungsweise deren teleplasmatische und elektroplasmatische Sichtbarmachung nutzen.[23] Dadurch könnten zumindest Teilaspekte des Übersinnlichen ›erklärt‹ und ›aufgedeckt‹ – weil gefilmt – werden; die mediale Vermittelbarkeit diente dann zur Bestätigung der realen Existenz dieser Phänomene.

Und drittens eröffnete das Kino neue Möglichkeiten für die mediale Verbreitung des Okkulten, so etwa in Robert Wienes *Das Kabinett des Dr. Caligari* von 1920, in dessen Zentrum die mörderischen Machenschaften eines zwielichtigen Schausteller-Magnetiseurs und seines hellsehenden, somnambulen Mediums stehen.[24] Wesentlich für die Diskussion des Films im vorliegenden Kontext ist die gleichermaßen expressionistische Darstellung des Fantastischen, Unwirklichen, Wahnhaften einerseits, des ›Realen‹ andererseits. In Wienes Caligari, so der Filmtheoretiker Siegfried Kracauer 1960, fände die »radikale Verneinung des Kamera-Realismus« darin ihren Ausdruck, dass in dem Film das Fantastische »denselben Anspruch auf ästhetische Gültigkeit wie das Wirkliche« erhebe.[25] Das Irreale und Erfundene wurde zum Wirklichen in Filmen, die der Ästhetik des von Kracauer so bezeichneten »Caligarismus« verpflichtet waren – eine Interpretation, die eine subtile Brücke zum Okkulten schlägt. Übersinnliche Phänomene wurden auf derselben Ebene wie naturwissenschaftlich erklärbare verhandelt. Übersinnliches und das visuelle Medium fanden dann vor allem auf einer wahrnehmungstheoretischen Ebene zusammen. 1892 verfasste der philosophische Schriftsteller und bekennende Spiritist Freiherr

Carl du Prel (1839-1899) einen bezeichnenderweise »Theorie des Fernsehens« betitelten Aufsatz, in dem er selbstredend nicht über die Television philosophierte, sondern dem Hellsehen somnambuler Medien eine erkenntnistheoretische Grundlage schuf. Die Art und Weise, wie sich du Prels Aussagen zum Hellsehen auch auf die medialen Dispositive des Films beziehungsweise des Fernsehens im Sinne eines TV-Konsumierens beziehen lassen, ist frappierend, bestätigt jedoch die Fruchtbarkeit medientheoretischer Ansätze in der Beobachtung des Okkulten.[26]

Vor einem solchen sozial-, kultur- und medienhistorischen Hintergrund von Okkultismus und Spiritismus stehen die folgenden drei Leitfragen im Zentrum der in diesem Band versammelten Analysen:

Welche Medien versuchten sich erstens an der sinnlichen Darstellung des Übersinnlichen und Umsetzung des grundsätzlich Unrepräsentierbaren? Wie wurde Wissen um das Okkulte produziert und publiziert? Welche Praktiken des Okkulten konnten sich ausdifferenzieren? Und welche kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen den verschiedenen Repräsentationsformen, Aneignungen und Wahrnehmungsweisen des Okkulten lassen sich ausmachen?

Wo verliefen zweitens die kontingenten Grenzen zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem? Lässt sich die heuristische Trennung zwischen eher privaten und nach außen abgeschotteten Praktiken von Spiritismus einerseits und öffentlichen, stärker institutionalisierten und um Wissenschaftlichkeit bemühten Formen von Okkultismus andererseits aufrecht erhalten? Wie wurde das Okkulte vergesellschaftet und welche Rolle spielte es für das zeitgenössische soziale und kulturelle Selbstverständnis?

Und an welchen städtischen Orten fanden drittens diese Formen von Über- und Umsetzung des Übersinnlichen statt, beispielsweise während der Séance, auf dem Friedhof, im Kino, Jahrmarkt, Varieté oder Theater? Waren diese Orte des Okkulten derart unifunktional und eindeutig genug konnotiert, dass sich von einer eigenständigen städtischen Topographie des Übersinnlichen und Unheimlichen sprechen lässt? Wie wirkten die dort zu machenden Erfahrungen wiederum auf die Wahrnehmung des umgebenden urbanen Raumes zurück?

Damit verbindet der vorliegende Band eine repräsentations- und wahrnehmungshistorische Fragestellung (›wie?‹) mit einem eher sozial- und kulturgeschichtlichen Interesse an Protagonistinnen und Protagonisten, den Trägerschichten, ihren Netzwerken und dem jeweiligen Publikum (›wer?‹) und der in einem weiten Sinne stadthistorischen Perspektive nach den zur Disposition stehenden Orten, ihren räumlich-situativen Bedingungen und Kontexten (›wo?‹). Insbesondere in diesem letzten Punkt – der Einführung einer räumlichen Dimension und der Thematisierung einer urbanen Topographie des Okkulten – liegt unseres Erachtens nach das eigentlich Originelle eines solchen Ansatzes begründet. An einem eng umgrenzten Beispiel soll damit die Forderung nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft in historiographische Praxis umgesetzt werden. »Future explanations of modern occultism,« forderte der Religionswissenschaftler und Historiker Robert Gal-

breath bereits vor zwanzig Jahren »will need to map the cultural location of the occult more precisely.«[27]

Leitkonzepte und Ordnungssysteme

Die Wahrnehmung und Konstitution der Stadt durch das, was sich den fünf Sinnen *per definitionem* entzieht, wurde stets mit einer Vielzahl von Begriffen zu beschreiben versucht. Um dieser terminologischen Heterogenität zumindest ansatzweise gerecht zu werden, sollen im Folgenden vier Hauptbegriffe des Feldes hinsichtlich ihrer unterschiedlichen epistemologischen Implikationen orientiert werden. Ziel ist es nicht, einen umfassenden Überblick über die jeweilige Begriffsgeschichte zu gewinnen, sondern verschiedene begriffliche Zugänge zur Auseinandersetzung mit dem Übersinnlichen vorzustellen. Dazu werden vier zentrale Leitkonzepte – Okkultismus, Spiritismus, Mystik und Esoterik – als Beobachtungsperspektiven für das Übersinnliche angeboten, ohne damit eine Typologisierung des Feldes vorwegnehmen zu wollen. Die Darstellung dieser Leitkonzepte erfolgt unter Zuhilfenahme von vier Ordnungssystemen – Wissenschaft, Glaube, Erfahrung, Wissen –, die zur Konkretisierung der erkenntnistheoretischen Dimensionen des jeweiligen Begriffes dienen. Eine solche Orientierung ist ausdrücklich weniger als strenges analytisches Modell, sondern vielmehr als vorläufiges Angebot zur kritischen Bezugnahme in einem weit abgesteckten Kontext gedacht.[28]

Okkultismus und Wissenschaft

Carl Kiesewetter (1854-1895), einer der prominentesten »Historiographen des Okkultismus« des 19. Jahrhunderts, definierte in seiner 1891 erschienenen *Geschichte des neueren Occultismus* okkulte Vorgänge als »alle jene von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens (...), deren Ursachen den Sinnen verborgene, occulte, sind. Unter Okkultismus verstehen wir die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen, resp. deren *allseitige Erforschung*«. Der moderne Okkultismus, so Kiesewetter weiter, sei in Abgrenzung zum »spekulativen Okkultismus« als Teil der Naturwissenschaften zu begreifen. Er habe sich der experimentellen Erforschung der unsichtbaren Kräfte in Natur und Mensch zu widmen und hierfür naturwissenschaftliche, empirische Methoden anzuwenden.[29] Ähnlich verband der bereits erwähnte Münchner Privatgelehrte Carl du Prel den Okkultismus mit der Naturwissenschaft. »Der Occultismus ist nur unbekannte Naturwissenschaft,« erklärte er in seinem 1893 in Reclams Universal-Bibliothek erschienenen Büchlein *Der Spiritismus*: »Er wird bewiesen werden durch die Naturwissenschaft der Zukunft; aber prinzipielle Einwendungen kann schon der Naturforscher von heute nicht machen«.[30] Kiesewetter wie du Prel führten dann auch erregte Debatten um die Möglichkeit anderer

Wirklichkeiten als jener der mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Mitteln erfassbarer Natur.

Es ist diese angestrebte wissenschaftliche Diskursivierung von Praktiken wie Tischrücken, Hypnose, Telepathie, Hellsehen, Psychokinese und anderem vor dem Hintergrund eines weltanschaulichen Monismus – der Vorstellung, dass alle Wirklichkeit eins sei und die Welt nur aus einer einzigen, absoluten Substanz bestehe, so dass auch Geist und Materie miteinander identisch seien –, die den Okkultismus charakterisiert.[31] Der Versuch, ›Überwissenschaftliches‹ mithilfe von Wissenschaft zu erklären, stellt sich als zentrales Paradoxon der Beschäftigung mit dem Übersinnlichen dar. Es ist ebenfalls dieses Paradoxon, welches okkulte Praktiken von magischen unterscheiden lässt, auch wenn Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer zweckrationalen Ergebnisorientierung bestehen. Letztere sind nämlich nicht in einen Kontext wissenschaftlicher beziehungsweise parawissenschaftlicher Denksysteme eingeordnet. Seinem Selbstverständnis nach kann Okkultismus demnach als eine Praxis verstanden werden, welche auf das System der Wissenschaft rekurriert und sich letztendlich so zu einem selbst auflösenden Konzept macht. Irgendwann soll das, was zuvor noch als Okkultes beschreibbar war, von der Naturwissenschaft erklärt werden können. Dieser Index der Vorläufigkeit ist dem Okkultismus als Modell zur wissenschaftlichen Einordnung übersinnlicher Praktiken eigen und unterscheidet ihn als Sammel- und Oberbegriff für vorläufig unerklärte Naturphänomene grundsätzlich von einer spiritistischen Deutungsweise.[32]

Spiritismus und Glaube

In Kiesewetters Bestimmung des Okkultismus tritt dessen Abgrenzung vom Spiritismus besonders plastisch hervor. Ihm zufolge habe der Spiritismus einen dezidiert nekromantischen Beigeschmack und sei als Sammelbezeichnung für das Übersinnliche gänzlich ungeeignet. Er würde lediglich einige besondere Phänomene des Okkultismus umfassen, vorwiegend übersinnliche Vorgänge, deren Ursache nicht im belebten Organismus, sondern in den Geistern von Verschiedenen zu suchen seien.[33]

Auf ähnliche Weise hob Josef Peter 1922 den Aspekt des ›Glaubens‹ hervor, wenn er den Spiritismus als diejenige Lehre definierte, »welche an das Fortleben der Seele des Menschen *glaubt* und an die Möglichkeit, dass die Verstorbenen – die ›Geister‹ – mit den Lebenden verkehren können«.[34] Peter zufolge müsse vor allem zwischen einem ernsthaften Spiritismus und dem »Offenbarungsspiritismus« unterschieden werden; nur letzterer würde sich der Praxis des absichtsvollen Anrufens, der »Zitationen von Abgeschiedenen« bedienen. Im wahren Spiritismus hingegen träten menschliche Medien als Vermittler zwischen den Geistern und den Lebenden auf, die Geister würden vorübergehend im Medium »reinkarnieren«. In Sitzungen – Séancen – teilten die meist weiblichen Medien in »Trancereden« die Botschaften der Verstorbenen mit.[35] Daneben gab es gleichwohl eine große Anzahl »gemäßigter« Spiritisten, die nicht an Geister, wohl aber an die Echtheit der während der Séancen

beobachteten Phänomene glaubten, die sie jedoch nicht zu erklären vermochten und daher besonderen Wert darauf legten, dass diese zumindest Ergebnisse exakter, oft experimentell gestützter Beobachtung waren. Er bekenne sich nur insofern zum Spiritismus, ließ so ein emeritierter Professor für Maschinentechnik die Leser seiner »Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus« wissen, »als ich die Möglichkeit der Echtheit und objektiven Realität der sogenannten spiritistischen Phänomene behaupte, während ich hinsichtlich der Erklärung derselben noch keinen über jeden Zweifel erhabenen Anhaltspunkt habe.«[36]

Der Historiker Diethard Sawicki richtet seine Definition des Spiritismus ebenfalls am Begriff des Glaubens aus. Er verwendet »Spiritismus« zur Bezeichnung einer spezifischen Form neuzeitlichen Geisterglaubens, der sich nach 1848 vor allem in England als *spiritualism* und in Frankreich als *spiritisme* ausbreitete.[37] Im deutschen Sprachraum war der Begriff Spiritualismus schon im 19. Jahrhundert als zunächst philosophischer Terminus etabliert, der allgemein eine Weltsicht bezeichnete, die das zukünftige Leben im Jenseits für das eigentlich wahre und reale hielt, während die irdische Existenz nur als Schattenbild davon und Vorbereitung darauf galt. In Deutschland wurde diese Bezeichnung dann um die Jahrhundertwende zur Eigenbezeichnung angloamerikanisch orientierter Anhänger des Spiritismus sowie insbesondere von denjenigen verwandt, welche an Kontakte zu Geistwesen glaubten, sich aber von einem für plebejisch und marktschreierisch gehaltenen kardecianischen *spiritisme* abzusetzen intendierten. Die Geister des Jenseits werden hier – unter Rückgriff auf die alteuropäische philosophisch-theologische Standarddefinition – als »körperlose oder mit einem feinstofflichen Leib versehene, endliche Einzelwesen« begriffen, welche über einen eigenen und unabhängigen Willen verfügen.[38] Auch wenn sie oftmals uneindeutig verwendet und fälschlicherweise miteinander verwechselt werden, sind die Begriffe Spiritualismus und Spiritismus im Deutschen auch heute noch keineswegs deckungsgleich und müssen klar voneinander unterschieden werden: Ersterer steht für eine fest umrissene philosophische Lehre, die alles Wirkliche als Geist beziehungsweise dessen Erscheinungsformen begreift, während letzterer den Glauben an Erscheinungen der Geister Verstorbener bezeichnet. Es ist dieser zentrale Aspekt des Glaubens, mit dessen Hilfe sich der Spiritismus am prägnantesten fassen lässt. Während Okkultismus an den Diskursen der Wissenschaften auszurichten ist, muss Spiritismus innerhalb des Systems von Religion und religiöser Praktiken verortet werden.

Mystik und Erfahrung

Neben diesen beiden Termini sollen mit Mystik und Esoterik kurz zwei weitere Begriffe umrissen werden, die vor allem den heutigen Alltagsdiskurs über das Übersinnliche prägen. Mystik kann mit Bezug auf den Wissenserwerb dahingehend vom Okkultismus abgegrenzt werden, dass nicht auf Erkenntnis durch (empirische) Praxis anhand eines Objektes, sondern auf die direkte Erfahrung des Individuums ab-

gezielt wird, welches darin einer »Erkenntnis, klassischerweise einer Erkenntnis Gottes teilhaftig zu werden meint«.[39] Die *cognitio dei experimentalis*, das heißt, die direkte, individuelle und gott-erkennende Erfahrung steht im Zentrum der Mystik, welche eine enge Beziehung zu religiösen Glaubenssystemen aufweist. Ähnlich beruft sich Kiesewetter zur Definition des Konzeptes auf die religiöse Erfahrung. Die Mystik sei, so Kiesewetter, eine »Richtung des religiösen Lebens, welche durch gewisse Übungen die Überschreitung aller intellektuellen Thätigkeit durch innere Anschauung bis zum Aufgehen der bewussten Persönlichkeit in Gott oder dem Nirwana erstrebt«. Diese Gotteserfahrung macht es möglich, die Mystik von Spiritismus und Okkultismus abzugrenzen.[40]

Esoterik und Wissen

Esoterik wird zuletzt am Begriff des Wissens ausgerichtet. Das Konzept der esoterischen Lehren, das bereits im antiken Griechenland zur Abgrenzung von exoterischen Lehren verwendet wurde, spielt besonders im gegenwärtigen Diskurs um das Übersinnliche eine große Rolle, wenngleich es im vorliegenden Kontext weniger zentral ist. Esoterik kann als diskursiv vermitteltes Wissen über Welt und Seele definiert werden, mit Rudolf Steiners (1861-1925) Anthroposophie als prominentestem Beispiel.[41] Zugänglich ist dieses Wissen jedoch nur Initiierten und wird von dieser nur »Würdige« aufnehmenden Gruppe der Eingeweihten verwaltet. Während esoterisches Wissen als das höhere, weil wahre Erkenntnis und vor allem Macht verleihende gilt, ist exoterisches Wissens allgemein anerkanntes Alltagswissen, das grundsätzlich jedem offen steht. Die Praxis der Esoterik zielt auf die Veränderung des Individuums ab und kann mit okkulten oder mystischen Praktiken einhergehen. Anders als dem Okkultismus geht es der Esoterik jedoch nicht um ein positivistisches Interesse an ›Einzelfakten‹, sondern um die Bildung möglichst dichter Sinnzusammenhänge. Esoterik als Wissen kann in diesem Sinn als eine Form von ›Kulturkritik‹ verstanden werden, die unmittelbar lebenslenkend wirken soll. Die Wissenslegitimierung erfolgt dabei stets unter Berufung auf möglichst archaische Traditionen. Esoterik funktioniert bis heute als Sammelbezeichnung für verschiedene weltanschauliche Haltungen und Wissensbestände und setzt sich augenblicklich als entsprechender Ordnungsbegriff durch, während Okkultismus immer die auf diesen Systemen aufbauenden Rituale und Praktiken in ihrer zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskursivierung meint.

Leitmotive und Spannungsfelder

Analog zu den vier skizzierten Leitkonzepten ziehen sich vier zentrale Leitmotive durch dieses Heft, die von jedem der Beiträge in der einen oder anderen, teils impliziteren, teils expliziteren Weise aufgegriffen werden. Diese Leitmotive lassen sich als querlaufende Spannungsfelder bestimmen, welche jeweils durch ihren antipodischen Charakter gekennzeichnet sind. Jedes dieser Spannungsfelder wird zwischen

zwei Polen aufgebaut, ohne dass jene notwendig strikt dichotome Strukturen aufweisen müssten.

Religion versus Wissenschaft

Der Okkultismus stand in einem Spannungsverhältnis zu Religion und außerkirchlicher Religiosität einerseits, zur Wissenschaft andererseits. Strukturelle Überschneidungen und Übernahme einzelner organisatorischer Elemente gab es in beide Richtungen. Für den Bereich der Religiosität sei nur an die von David Blackbourn so eindringlich analysierten Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen in den Jahren nach 1876 erinnert, welche in einen Zusammenhang mit den sehr viel langfristigeren Prozessen der Säkularisierung und Entkirchlichung, dem in den frühen 1870er Jahren einsetzenden Kulturkampf sowie anderen religiösen Erweckungsbewegungen zu stellen sind und damit zeitlich mit dem Wiedererstarken der öffentlichen Präsenz des deutschen Spiritismus ab den späten 1870er Jahren zusammenfielen. Die Beschleunigung des religiösen Strukturwandels im 18. und 19. Jahrhundert hatte eine weitgehende Proliferation religiöser Gruppierungen zur Folge, so dass um die Jahrhundertwende ein extrem breites Spektrum parallel nebeneinander bestehender Organisationsformen mit einer sowohl horizontal als auch vertikal großen sozialen Varianz existierte. Die Übergänge von spiritistischen, an Geister glaubenden Bewegungen über charismatisch-chiliastische Sekten, bei der sich Geisterwesen im Rahmen ekstatischer Rituale ebenfalls zu Wort melden konnten, bis hin zu strikt hierarchisch strukturierten Logen und kirchenähnlichen Organisationsformen waren zumeist sehr fließend.[42] Die Interpretationsmodelle überkommener Säkularisierungstheorien helfen folglich auch für den Okkultismus nur sehr bedingt weiter, da sich diese Aufsplitterungen mit ihrer Hilfe schwerlich erklären lassen.

Ein ähnlich prekäres und genauso erklärungsbedürftiges Verhältnis besteht andererseits zur Wissenschaft. Sigmund Freud etwa versuchte, Okkultismus über den Faktor selbstzugeschriebener Wissenschaftlichkeit zu bestimmen, allerdings in strikter Opposition zu dieser. Okkultismus und Mystik, definierte er 1933 sehr breit in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, seien »eine Art von Jenseits der hellen, von unerbittlichen Gesetzen beherrschten Welt, welche die Wissenschaft für uns aufgebaut hat«. Der Okkultismus behaupte die reale Existenz »jener Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen unsere Schulweisheit sich nichts träumen« ließe.[43] Freud zeigte bekanntlich vor allem in den frühen 1920er Jahren ein großes, allerdings höchst ambivalentes Interesse am Okkultismus, welcher sich in seiner Wahrnehmung vornehmlich auf telepathische Phänomene beschränkte, dem »psychischen Gegenstück zur drahtlosen Telegraphie«. Obwohl er schon 1921 öffentlich darüber nachdachte, ob eine »Allianz und Arbeitsgemeinschaft zwischen Analytikern und Okkultisten« nicht »ebenso naheliegend wie aussichtsvoll« sein könnte, charakterisierte Freud seine persönliche Ein-

stellung dennoch als eine »unwillige, ambivalente«.[44] Im Laufe der Zeit scheint er seine Skepsis wenn nicht vollständig, so doch zumindest partiell aufgegeben zu haben. Nach einigen persönlichen Experimenten beim Pilzesuchen zusammen mit seiner Tochter Anna, dem sich schon seit längerem für Okkultismus interessierenden Schüler Sándor Ferenczi und anderen Freunden der Familie zeigte sich Freud nämlich durchaus bereit, die Existenz gewisser telepathischer Phänomene zu akzeptieren. Allerdings erklärte er diese »Bekehrung zur Telepathie« in einem Brief zu seiner »Privatangelegenheit, genauso wie mein Judentum«.[45]

In Freuds öffentlicher Haltung hingegen ist nur wenig davon zu spüren. Aus wissenschaftsstrategischen Gründen hatte er bereits vor dem Ersten Weltkrieg seine Schüler zu strenger Zurückhaltung ermahnt, um die Psychoanalyse vor einer Annäherung an die »schwarze Schlammflut des Okkultismus« zu bewahren und damit möglicherweise ihre eigene wissenschaftliche Reputation zu gefährden. Obschon breit diskutiert, stellten Psychoanalyse und Okkultismus beide gleichermaßen umstrittene Fremdkörper im System der Wissenschaften des frühen 20. Jahrhunderts dar. Auch wenn eine gewisse Prägung, vor allem bei C. G. Jung, kaum von der Hand zu weisen war, stand doch zu befürchten, dass der Versuch einer offenen Integration okkultistischer Forschungsergebnisse in das psychoanalytische Gedankensystem dessen ohnehin kritische Respektabilität öffentlich weiter unterhöhlt hätte.[46] Im vorliegenden Zusammenhang wirft dies freilich weitreichende Fragen auf, nicht nur nach dem Verhältnis von Okkultismus und Wissenschaft(lichkeit) per se, sondern stärker noch nach verschlungenen, nur verborgen betretenen transdisziplinären Rezeptionspfaden und nicht zuletzt unserem eigenen, durchaus prekären Umgang mit einem derartig ›obskuren‹ Gegenstand.

Personae versus Netzwerke

Ein zweites Leitmotiv stellen einerseits die *personae* der Protagonistinnen und Protagonisten, der häufig, aber keineswegs immer weiblichen Medien, der beinahe ausnahmslos männlichen Experten, Versuchsleiter und Experimentatoren, andererseits die Rolle und Bedeutung des Publikums, sogenannter sympathetischer Gruppen (Marcel Mauss), die soziale Verfasstheit okkultistischer Gruppierungen und darüber hinaus die Organisation dieser Zirkel in lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Netzwerken dar. Deren Internationalität mag zunächst erstaunen, spielten doch nicht nur intraeuropäische, sondern insbesondere transatlantische Beziehungen eine große Rolle. Auf nachgerade klassische Fälle des deutsch-amerikanischen Kulturtransfers wie die in den USA erfundene Mode des Tischrückens oder den Fall des umstrittenen, da gerichtlich angeklagten amerikanischen Mediums Slade wurde bereits verwiesen; auch von der ersten vollständigen Materialisation einer Geistergestalt wurde 1873 zunächst in den Vereinigten Staaten berichtet, bevor ähnliche, als höchste Stufe der Erscheinungen geltende Phänomene bald auch in Europa beobachtet werden konnten.[47]

Als weiteren Beleg für die Bedeutung internationaler Transfers und Importe kann der Fall des Georg von Langsdorff (1822-1921) angeführt werden, eines prototypischen Bürgers des 19. Jahrhunderts, der nicht nur zugleich Turner, Revolutionär und Wissenschaftler, sondern auch überzeugter Spiritist war und mit einer Vielzahl von Publikationen in einschlägigen Zeitschriften hervortrat. In Brasilien geboren und in Deutschland aufgewachsen, floh er während der badischen Revolutionswirren von 1848 zunächst in die Schweiz und von dort in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er sein Studium der Zahnheilkunde abschloss und, nach einer Art Erweckungs- und Bekehrungserlebnis 1859 in Cleveland, Ohio, Kontakt zu lokalen spiritistischen Vereinigungen und über sie mit den Geistern der Verstorbenen im Jenseits zu suchen begann. 1862 nach Deutschland zurückgekehrt, setzte von Langsdorff seine Aktivitäten in Mannheim und Freiburg fort. Historiker haben ihn als den vielleicht einzigen »radikalen, (sozial)demokratischen Spiritisten im deutschen Kaiserreich« bezeichnet, da er nach englischem Vorbild sozialkritische und gesellschaftsreformierende Elemente des »Spiritualismus« betont wissen wollte und diesen generell in den Dienst des Fortschritts zu stellen suchte. Geistsein im Jenseits begriff von Langsdorff nur als Zwischenstufe auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Eine endgültige Vereinigung mit Gott setzte jedoch eine entsprechende moralische Katharsis der Geister voraus, so dass es mit den Lebenden zu einem Handel kam, welchen die Verstorbenen unmittelbar handlungsrelevante Hinweise aus dem Jenseits mitzuteilen vermochten.[48] Aus zweierlei Gründen ist der Fall Langsdorff hier von Interesse: Einmal verdeutlicht er, wie selbstverständlich und komplikationslos spiritistische Aktivitäten und Interessen mit einer ansonsten durchaus ›normalen‹ und respektablen bürgerlichen Existenz des 19. Jahrhunderts zu vereinbaren waren; zum anderen verweist er auf die herausgehobene Rolle sogenannter *cultural brokers* beim internationalen Im- und Export einzelner Versatzstücke in die und aus den unterschiedlichen okkultistischen und spiritistischen Denksysteme/n, deren nationale Konvergenzen wie Differenzen zum gegenwärtigen Zeitpunkt ohnehin nur höchst unzureichend erforscht sind.[49]

Von solchen transatlantischen Transfers sind die stark internationalisierten Netzwerke und weitverzweigten Beziehungsgeflechte von Privatgelehrten, Wissenschaftlern und Intellektuellen zu unterscheiden, deren intensive Auseinandersetzung mit Fragen des Okkulten sich oftmals in extensiver Publikationstätigkeit niederschlug.[50] Umfang wie Grenzen dieser »spiritistischen Internationale« (Ulrich Linse) sind freilich kaum scharf umrissen. Darüber hinaus fällt auf, wie viele aus anderen Kontexten des öffentlichen Lebens bekannte Persönlichkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sich aktiv für okkulte Belange interessierten oder unmittelbaren Kontakt mit dem Jenseits suchten. Außer Thomas Mann, Sigmund Freud und Arthur Conan Doyle zählen dazu etwa der britische Journalist und Schriftsteller W.T. Stead (1849-1912), der von 1893 bis 1897 eine spiritistisch orientierte Zeitschrift namens *Borderland* herausgab, der Wildwestschriftsteller Karl May (1842-1912), der italienische Mediziner, Anthropologe und Begründer der Kriminologie Cesare

Lombroso (1836-1909) oder der Physiker, Raketen- und Raumfahrtpionier Hermann Oberth (1894-1989). Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein gehörten spiritistische Aktivitäten ganz offenkundig zu beliebten und weithin akzeptierten Interessen- und Tätigkeitsgebieten groß- und gutbürgerlicher Kreise.[51]

Diesseits versus Jenseits

Das dritte und vierte Leitmotiv beziehen sich jeweils unmittelbar auf die hier zentrale Frage nach Räumlichkeit und der geographischen Dimension des Okkulten. Zunächst einmal kann Raum als Organisationsprinzip verstanden werden: In diesem Kontext interessiert die räumliche Anordnung und Verortung okkulter Praktiken sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, welches zumindest bis zur kantianischen Revolution der Jenseitsvorstellungen selbst in einem »konkret räumlichen Sinne begriffen« wurde. Theologen und Philosophen spekulierten intensiv, ob nach der Formel »Andere Welten, andere Wesen! (...) Andere Wesen, andere Welten!« nicht fremde Sterne und weitab gelegene Planeten als diejenigen Orte gedacht werden müssten, an denen die Seelen der Verstorbenen Zuflucht fänden.[52]

Die zentralen, wenn auch generischen Orte des Okkulten in dieser Welt waren nicht semi-öffentliche, da zugangskontrollierte Plätze wie der Jahrmarkt, das Varieté oder das Hinterzimmer eines Gasthauses, sondern vor allem der bürgerliche Salon und das wissenschaftliche Labor. Beide fielen in eins, wenn spiritistische Séancen, wie üblich, in einem zum Laboratorium umfunktionierten privaten Wohnzimmer abgehalten wurden. Die »schmale Grenzscheide, auf welcher das Diesseits und das Jenseits sich berühren« verlief dann mitten durch den wohl bürgerlichsten aller Orte, den Salon, in sich selbst eine Ikone des Historismus, die üblicherweise scharf mit dem Positivismus des Labors kontrastierte, hier indes vermengt wurde. Da beide Welten, die irdische und die jenseitige, als nicht vollständig kompatibel galten und daher »sowohl das Hineinragen des Menschen in die Geisterwelt, als das Hereinragen der Geister in unsere Welt« mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden waren, bedurfte es mit dem Medium eines zusätzlichen Vehikels, durch das sich die Geister offenbaren konnten, wenngleich in beschränkter Weise und nur auf Umwegen.[53] Der Begriff selbst weist in seiner Doppeldeutigkeit bereits auf die Vermittlungs-, Übertragungs- und Übersetzungsleistung hin, die zwischen Diesseits und Jenseits vonnöten war. »Ein Medium«, definierte 1891 eine Broschüre des Berliner Spiritualistischen Vereins »*Psyche*«, ist eine »Person, die organisch so beanlagt [sic!] ist, dass sie ein Mittel der Verbindung *zwischen der natürlichen und geistigen Welt* bildet«.[54] Die temporäre Transformation einer normalen bürgerlichen Existenz in ein Medium war nur in einem entsprechenden räumlich-situativen Kontext möglich, welcher währenddessen selbst zu einem veritablen Ort des Okkulten mutierte.

Es ist keineswegs Zufall, dass die Leipziger Versuche des Astrophysikers Zöllner mit Henry Slade den Zweck hatten, Beweise für die Existenz einer vierten Raumdi-

mension zu liefern, welche die Materialisation von Gegenständen und Körperteilen erklären sollte, galt doch das Jenseits selbst als räumlich und zeitlich umfassend organisiert. Geister hatten einen erweiterten Zugriff auf unterschiedliche Zeiten, der den Horizont der Zeitgenossen entschieden überstieg. Ganz wie im *Kabinett des Dr. Caligari* vermochten sie aus dem Jenseits heraus, Vergangenes offen zu legen und Zukünftiges vorauszusehen, was im Hinblick auf das Diesseits durchaus strategisch rezipiert wurde und ohnehin stets auf dieses bezogen blieb. Zudem waren sie in der Lage, gezielt die Grenzen des sozial akzeptierten Verhaltens zu überschreiten, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen werden zu können. Geschichtswissenschaftliche Fragen nach dem damit verbundenem sozialkritischen, möglicherweise sogar sozialutopischen Potenzial setzen an dieser Stelle an. Dass es dem Medium Slade gelang, in einen endlosen, in sich geschlossenen Faden eine Anzahl von Knoten zu schlagen, wurde dadurch erklärt, dass während der Operation Teile dieses Fadens kurzzeitig aus dem irdischen Raum in eine vierte Dimension überführt würden, die Zöllner als mit Kants »absolutem Raum« identisch erklärte. Das Medium selbst stellte dabei wiederum nur eine kurzfristige Verbindung her und vermittelte zwischen den Welten, wirken sollten hingegen unsichtbare, intelligente Wesen aus dem Jenseits.

Stadt versus Land

Neben den Innenräumen, in denen Séancen abgehalten wurden, und den imaginierten Räumen des Jenseits stehen hier die Außenräume innerhalb des städtischen Weichbildes im Vordergrund. Der räumliche Kontext, in dem die Orte des Okkulten angesiedelt sind, funktionierte dort nicht als Organisations-, sondern als konstitutives Ermöglichungsprinzip. Mit welchen Orten wurde das Okkulte assoziiert, was unterschied sie von anderen, und gab es Besonderheiten zwischen öffentlicher und privater Sphäre? Die Stadt stellte dann den Rahmen dar, innerhalb dessen das Okkulte buchstäblich zu lokalisieren ist.[55] Exakt an dieser Stelle muss angesetzt werden, um der Frage nach einer eigenständigen städtischen Topographie des Übersinnlichen und Unheimlichen bei- und der Forderung nach einer präziseren Kartierung nachzukommen; dahinter stehen breite Fragen nach Geheimnis, Öffentlichkeit und Selbstorganisation von Gesellschaft.

Wie eng dieses Verhältnis von urbanem Raum und Orten des Okkulten gefasst werden sollte, ist jedoch umstritten. Einerseits handelte es sich beim Okkultismus um ein vorwiegend städtisches Phänomen. Spiritistische Zirkel, Gruppierungen und Vereine bildeten sich überproportional in industriellen Ballungszentren wie dem Ruhrgebiet, Sachsen oder Schlesien, vor allem jedoch in Großstädten wie Leipzig, Breslau, Hamburg, Berlin und Wien, besonders in den 1920er Jahren auch München. Spätestens um die Jahrhundertwende hatte Berlin Leipzig als Zentrum des deutschen Spiritismus abgelöst, nachdem dort bedeutende Zirkel von der Polizei aufgelöst worden und lokale Medienstars und Führerfiguren wie der Deutsch-Ame-

rikaner Bernhard Cyriax in die Hauptstadt abgewandert waren.[56] Andererseits lassen sich umgekehrt sehr wohl ausgeprägte regionale Traditionen religiösen Dissenses und alltagsmagischer Praktiken nachweisen, etwa in Württemberg und Westfalen. Eine besondere Rolle spielte der sächsische Spiritismus, aus dessen Umfeld um die Jahrhundertwende mit Valeska Töpfer, Emil Schraps und Anna Rothe drei der bekanntesten professionellen Medien entstammten und die von Spiritistenvereinen im gesamten Reich für Séancen regelrecht ›gebucht‹ werden konnten.[57]

Ist der urbane Kontext demnach eine hinreichende, notwendige oder keine Bedingung für die Konstitution von Übersinnlichem? Vermutlich muss zum gegenwärtigen Zeitpunkt von einem weniger engen Zusammenhang zwischen Urbanität und Okkultem ausgegangen werden, als dies zunächst den Anschein hatte. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, ist dieses Verhältnis am sinnvollsten wohl als das einer Ermöglichung zu fassen. Okkulte und spiritistische Aktivitäten konzentrierten sich deshalb in der Stadt, weil sich die nötigen Institutionen und Orte, der bürgerliche Salon, das Varieté, der Jahrmarkt, aber auch das Laboratorium entweder nur dort befanden oder aber zumindest in viel größerer Dichte als in der Provinz anzutreffen waren. Es ist daher nicht von einer hinreichenden, direkten und notwendigen, wohl aber von einer indirekten Bedingung auszugehen. Ein stadträumlicher Kontext per se war keine unbedingte Voraussetzung für das Entstehen okkulter Räume, machte sie jedoch um einiges wahrscheinlicher.

Modernität und Epistemologie

Die Annahme, dass der verdichtete urbane Raum mit dem dort auszumachenden hohen Grad an gemeinhin als ›modern‹ klassifizierten Phänomenen auch umgekehrt ein hervorragender Schauplatz von okkulten Orten gewesen sein müsse, scheint unvermeidlich zu der Schlüsselfrage nach dem Zusammenhang von Okkultismus und Modernität überzuleiten. Überspitzt formuliert: Wenn das Okkulte urban und das Urbane modern ist, ist dann auch das Okkulte modern? Zwei diametral entgegengesetzte Positionen lassen sich unterscheiden.

Einmal sind Okkultismus und Spiritismus lange im Zusammenhang mit ›Entmodernisierung‹ beschrieben und analysiert worden und wurden durchgängig als anti-, wenn nicht gar vormoderne, da genuin irrationale und anti-aufklärerische Gegenentwürfe zur rationalen, ›entzauberten‹ Welt des Bürgertums des 19. Jahrhunderts begriffen. Dem Okkultismus wurde Hyper-, dem Spiritismus Irrationalität unterstellt. Beides lässt sich leicht bis in die zeitgenössische Diskussion hinein zurückverfolgen. Während der moderne Okkultismus als individuelle Abwehrbewegung, als »konstitutionell bedingte Reaktion bestimmter Typen auf den soziologischen Prozeß« erklärt wurde,[58] definierte der Brockhaus 1895 mit einem breiten zivilisationshistorischen Gestus: »›Spiritismus‹ (vom lat. *spiritus*, Geist) oder auch Spiritualismus, moderner Ausdruck für den von Urzeiten her in der unkultivierten

Menschheit festverwurzelten Glauben an die Möglichkeit eines Verkehrs mit den Seelen Verstorbener durch Beschwörung und Zaubermittel. Je wilder und roher die Zustände der Menschheit sind, desto mehr pflegt dieser Glaube zu herrschen, der sich erst bei höhern Graden zunehmender Verstandesaufklärung mehr und mehr verliert«.[59] Scharfe Kritiker wie der Würzburger Psychologieprofessor Karl Marbe (1869-1953) argumentierten in den 1920er Jahren, dass der spiritistische und okkultistische Glaube nicht auf Erfahrung, sondern auf individuellen »Herzensbedürfnissen« beruhe und somit über Mittel der Autosuggestion funktioniere. Das »gewaltige Anwachsen der okkultistischen Bewegung in der Gegenwart« müsse als massenhafter Eskapismus begriffen und könne nur als Suche nach einem Ausweg aus einer unüberschaubar gewordenen, kaum mehr handhabbaren und damit als sinnlos wahrgenommenen Moderne erklärt werden: »Wie der Ertrinkende nach dem Strohhalm greift, weil er sich über Wasser halten will, wie sich der von Ärzten aufgegebene Kranke in die Arme des von ihm in gesunden Tagen vielleicht verachteten Kurpfuschers wirft, weil er um jeden Preis gesund werden will, wie der Gottlose, dem es schlecht geht, zum religiösen Glauben zurückkehrt, wenn ihm dieser im jenseitigen Leben neues Glück in Aussicht stellt, – so wenden sich heute viele von der brutalen, traurigen Wirklichkeit ab, weil sie in weltfremdem Denken die sehnlichst gewünschte Befriedigung zu finden glauben, die ihnen die erfahrungsmäßige Welt versagt.«[60] Obzwar weniger dramatisch formuliert, wird exakt dieses Argument auch in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder angeführt. James Webb hat explizit von einer »Krise des Bewusstseins« und einer damit verbundenen »Flucht in den Irrationalismus« gesprochen, um den Aufstieg des Okkulten im 19. Jahrhundert zu erklären, und noch vor wenigen Jahren bezeichnete James Winter die angedeutete *hausse* der Kontaktaufnahme mit den Geistern von im Ersten Weltkrieg Gefallenen als »avalanche of the unmodern«, welche unvermittelt über Europa hereingebrochen sei.[61]

Indem er Okkultismus und Spiritismus als irrationale, anti-aufklärerische und damit anti-moderne Projekte verdammte, hat diesen Gegensatz niemand stärker betont als Theodor W. Adorno. In seinen polemischen *Thesen gegen den Okkultismus*, die 1951 als Teil der im nordamerikanischen Exil verfassten Aphorismen *Minima Moralia* veröffentlicht wurden, wird der Okkultismus als »Metaphysik der dummen Kerle« gebrandmarkt und »die Neigung zum Okkultismus« rundheraus als »Symptom der Rückbildung des Bewußtseins« diffamiert. Gleichzeitig sah Adorno im Falle des Okkultismus das Prinzip von Wissenschaftlichkeit schlechterdings *ad absurdum* geführt, wenn die »gleiche rationalistische und empiristische Apparatur, die den Geistern den Garaus gemacht hat«, wieder angedreht werde, um sie »denen wieder aufzudrängen, die der eigenen ratio nicht mehr trauen« – und wies damit auf das bereits angesprochene zentrale Paradoxon des Okkultismus hin, Außerwissenschaftlichem mit dem ureigenen Analyseinstrumentarium der Wissenschaft beikommen zu wollen.[62] In einer solchen Lesart werden Okkultismus und Spiritismus als Gegenreaktionen auf die mit einer wie auch immer gearteten moder-

nen Krisensituation einhergehenden Verunsicherung begriffen und in Abhängigkeit von der jeweiligen geschichtsphilosophischen Position mehr oder minder explizit zurückgewiesen.

Indes wurde dieses Argument schon früh mit dem Hinweis gewendet, dass sein Selbstverständnis als Geheim-›Wissenschaft‹ den Okkultismus gerade als genuines ›Kind der Moderne‹ ausweise, in dem zentrale Elemente des technik-, wissenschafts- und fortschrittsorientierten Denkens der Jahrhundertwende zu erkennen seien. Ulrich Linse etwa hat auf die promodernen Tendenzen des Spiritismus aufmerksam gemacht, welcher keineswegs als Fluchtbewegung aus einer unerträglich, weil unverstehbar gewordenen industriellen Moderne zu deuten sei, sondern vielmehr progressive, direkt zukunftsgerichtete Botschaften kommuniziert hätte. Max Webers These von einem mit der neuzeitlichen »Entzauberung« und »Rationalisierung« des Lebens einhergehenden Säkularisierungsprozess müsse daher nicht aufgegeben, wohl aber differenzierter reformuliert werden, ließe sich doch ein Prozess der Entkirchlichung bei gleichzeitiger Verlagerung von Religiosität in den außerkirchlichen Raum konstatieren. Wie andere vor ihm spricht Linse von einer »schleichenden Säkularisierung«.[63] In diesem Zusammenhang ist sogar die – wohl überzogene, weil die grundsätzliche Offenheit historischer Prozesse verkennende – These aufgestellt worden, dass die Moderne ihren Okkultismus nachgerade habe generieren müssen. Nur in einer Zeit, lautet kurz gefasst das Argument, die zwischen Wissenschaft und Religion strikt trenne und die Anerkennung intersubjektiver Wahrheit nicht mehr vom Glauben, sondern ausschließlich von der Wissenschaft abhängig mache, ließen sich im Gegensatz zu dieser stehende Disziplinen und Praktiken überhaupt als okkult markieren und stünden damit lediglich in einer »Scheinopposition zur Moderne«.[64]

Kann das Okkulte demnach kontrastiv, als atavistisches Relikt, als irrationaler und überlebter Rest einer vormodernen Welt aufgefasst werden? Ist es umgekehrt als kompatibel, als integraler und womöglich sogar konstitutiver Bestandteil von Modernität zu begreifen? Oder gibt es gar eine dritte, bislang übersehene Möglichkeit? Anders gefragt: Ist das Okkulte vor-, anti- oder promodern, nichts von dem oder alles zugleich? Ohne dass dies hier in der wünschenswerten Ausführlichkeit gezeigt werden könnte, weist die Tatsache, dass für beide Antworten gleichermaßen gut begründete Argumente angeführt werden können, darauf hin, dass die Frage schlicht nicht besonders gut gestellt sein mag, sich zumindest aber in forschungstechnischer Hinsicht kaum als ergiebig erweist. Während sich die erste Position aufgrund ihrer von vorneherein aburteilenden Defensivität einer weitreichenden Historisierung verschließt, erschwert die zweite die Möglichkeit, die spezifischen, womöglich trendkonträren Aussagen von Okkultismus und Spiritismus im modernen Kontext erkennen und analysieren zu können. Es gilt indes, sich von der unabwendbar normativen Fassung des Modernitätsbegriffs zu lösen. »Der okkulte Ort taugt nicht als Indikator für oder gegen ›Modernität‹«, schreibt Helmut Zander zu Recht am Ende seines Beitrages zum vorliegenden Heft, »weil sich hinter seinen

Mauern keine andere Ambivalenz gegenüber ›der Moderne‹ findet als im Zeitgeist der profanen Welt«. Zeitgenössische Beobachter wie der liberale Schweizer Schriftsteller Otto Henne am Rhyn (1828-1914) vermochten ohnehin beides im Okkultismus zu erkennen, rückwärtsgerichtete Abkehr von der Moderne und Fluchtbewegung in eine neue Form von Ersatzreligiosität einerseits, Ausdruck der eigenen, von starken und auseinanderdriftenden Gegensätzen geprägten Gegenwart andererseits, wenn er 1901 schrieb: »Wozu nun alle diese Aufwärmungen alten Kohls aus allen Mythologien, Sagen und Märchen? Ist es Dummheit oder Schwindel? Ich möchte keines von beiden unbedingt behaupten, sondern erblicke darin eine Krankheit der Zeit. Der Mensch hat ein lebendiges Verlangen nach Idealen, und diese nimmt er, wo er sie findet. Wer von den bestehenden Religionen nicht befriedigt ist, macht sich selbst eine solche«.[65] Wenn die Antwort lautet, Okkultismus und Spiritismus seien folglich jeweils hyper- oder irrational und verhielten sich deshalb zur Moderne kontrastiv und kompatibel zugleich, weil sie eben deren Teil seien, wird die Ausgangsfrage nicht gelöst, sondern vielmehr aufgelöst.

Alternativ zu diesen beiden Positionen möchten wir zuletzt vorschlagen, das Okkulte grundsätzlich an einem anderen, weniger normativ aufgeladenen und zugleich näher liegenden Fluchtpunkt auszurichten, dem der Epistemologie.[66] Das von den Autorinnen und Autoren dieses Heftes geteilte Argument lautet, dass die von Okkultisten und Spiritisten gestellten Fragen nach dem Jenseits, dem scheinbar Unerklärbaren und Übersinnlichen schlussendlich auf Fragen des Wissens, der Erkenntnis und der Wahrnehmung abzielten. Begreift man Epistemologie keineswegs als kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern als archimedischen Punkt der zeitgenössischen übersinnlichen Praktiken und Diskurse (sowie der hier gemeinsam vorgelegten Beiträge), so werden plötzlich Frontverläufe und Einsätze in den Auseinandersetzungen mit Religion und Wissenschaft, die zentrale Rolle des Experiments oder die Bedeutung von wortwörtlich Zeugnis ablegenden Augenzeugenberichten aktiv Beteiligter sehr viel deutlicher begreifbar als zuvor.[67]

In zweierlei Hinsicht ist eine solche Perspektive gleichzeitig kongruent mit der enger gefassten, hier indes im Vordergrund stehenden Fragestellung nach Räumlichkeit, Örtlichkeit und Topographie des Übersinnlichen. Einmal ist Wissen, ähnlich wie Erinnerung und Gedächtnis, ohnehin stets räumlich rückgebunden und konnotiert und muss auch physisch-materiell gedacht werden; zum anderen werden die konkreten Orte des Okkulten damit als Orte begreifbar, an denen alternatives Wissen erprobt, produziert und kommuniziert werden sollte, für welches es in der überkommenen, vor allem akademisch dominierten Wissenslandschaft bestehend aus Schule, Bibliothek, Universität und Laboratorium buchstäblich keinen Platz gab. Der bürgerliche Salon wurde zum Labor umfunktioniert, das somnambule Medium musste seine übersinnlichen Fähigkeiten nicht im Hörsaal, sondern im Varietézelt unter Beweis stellen, und die Experten tagten nicht im Auditorium, sondern im Hinterzimmer eines Gasthauses.[68] Folgt man diesem Vorschlag und begreift okkultistische Praktiken und Diskurse dergestalt als primär um Fragen nach Wiss-

barkeit, Wissenschaft und Wissensgewinnung – Was kann gewusst werden? Wie kann dieses Wissen erlangt werden? Welches wie gewonnene Wissen kann als verlässlich gelten? – zentriert, mag es über diesen Umweg zu guter Letzt sogar doch noch gelingen, zumindest zu *einer* zentralen Frage der Moderne etwas Substantielles beizutragen, ohne sich in einer übergroßen Debatte verirren und diese Praktiken und Diskurse selbst notwendig klassifizieren zu müssen.

Siebzehn Jahre vor Thomas Manns »okkulten Erlebnissen«, Anfang Januar 1906, druckte die *Leipziger Illustrirte Zeitung* das großformatige Bild *Die Spiritisten* des Berliner Malers, Graphikers und Sezessionsmitglieds Hans Baluschek (1870-1935) ab (Abb. 3). In einem kurzen Erläuterungstext befand die Redaktion, dass die Gestalten der fünf abgebildeten Menschen, welche »in stiller Nachtstunde in verschwiegener Einsamkeit bei ihrem spiritistischen Experiment des Tischrückens in gespannter Erregung« beisammen säßen, »ausgezeichnet« charakterisiert seien. Dabei verbänden sie »geistiges Suchen mit geistiger Beschränktheit«. Derart meisterlich stelle Baluschek »die trübseligsten und dunkelsten Erscheinungen des heutigen Großstadtlebens« dar, dass sein Werk zweifellos als »Dokument des Lebens unserer Zeit« bezeichnet zu werden verdiene.[69] In einem klaren Widerspruch zur Unterschrift stand jedoch das Bild selbst: Bei genauerer Betrachtung finden sich in ihm keinerlei zwingende Hinweise, die eine derartig pejorative, bestenfalls mitleidige Sichtweise von Seiten der Redaktion als gerechtfertigt erscheinen ließen. Der Künstler beobachtet die fünf in einer Winternacht Versammelten genau, aber er urteilt nicht. Wie für Baluschek selbst und anders als für die *Illustrirte Zeitung* ist es Ziel des vorliegenden Bandes, einen unvoreingenommenen Blick auf solche und andere Orte des Okkulten zu werfen – und damit zugleich auf die dahinterliegende Stadt.

Anmerkungen

1 Brockhaus' Konversations-Lexikon, Bd. 12, Leipzig, Berlin u. Wien 1894, 517; Theodor W. Adorno, Thesen gegen den Okkultismus, in: ders., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1951, 462-474, hier 462. Der Titel dieses Aufsatzes folgt Johannes Huber, Moderne Magie, in: Nord und Süd 9 (1879), 316-34 u. 10 (1879), 101-122.

2 Thomas Mann, Okkulte Erlebnisse, in: Neue Rundschau 35 (1924), 193-224, hier 194. Für einen von Schrenck-Notzing (1862-1929) herausgegebenen Sammelband verfasste Mann drei weitere, kürzere Berichte über die Sitzungen, an denen er teilgenommen hatte, in denen er noch einmal bestätigte, dass er jeden Gedanken an Betrug für schlechterdings absurd halte. Vgl. ders., [Drei Berichte über okkultistische Sitzungen], in: Albert Freiherr von Schrenck-Notzing, Hg., Experimente der Fernbewegung (Telekinese) im psychologischen Institut der Münchener Universität und im Laboratorium des Verfassers, Stuttgart, Berlin u. Leipzig 1924, 253-262. Beide Texte sind besser greifbar in: Thomas Mann, Gesammelte Werke, 13 Bde., Frankfurt am Main 1960-1974, Bd. 10, 135-171 u. Bd. 13, 33-48. Wie Mann selbst berichtet, hatte die Veröffentlichung von Schrenck-Notzings Buch (Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung

der mediumistischen Teleplastie, München 1914) einen großen Skandal ausgelöst; eine zweite, stark erweiterte Auflage wurde 1923 mit sehr viel weniger öffentlicher Empörung aufgenommen. Vgl. allgemein Franz Orlik, »Ideoplastische Fähigkeit« – Thomas Manns Essay »Okkulte Erlebnisse« und das Problem der literarischen Behandlung paranormaler Wirklichkeiten, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 37 (1995), 55-72 u. Antje Rausch, »Okkultes« in Thomas Manns Roman »Der Zauberberg«, Frankfurt am Main 2000.

3 Mann, Okkulte Erlebnisse, wie Anm. 2, 219 u. 193.

4 James Webb, The Occult Underground, La Salle, IL 1974 (2. Auflage 1988). Vgl. Luisa Passerini, Europe in Love, Love in Europe. Imagination and Politics in Britain between the Wars, London u. New York 1999, 110: »In European history, the themes of the occult and the esoteric, from Gnosticism to Rosicrucianism to Freemasonry, represented a sort of subterranean trend the wealth of which might be rescued in a progressive perspective.«

5 Zu den Vereinigten Staaten von Amerika vgl. etwa Howard Kerr, Mediums, and Spirit-Rappers, and Roaring Radicals. Spiritualism in American Literature, 1850-1900, Urbana, IL 1972; R. Laurence Moore, In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology, and American Culture, New York 1977 (dazu Edward Ayers, Science and the Séance, in: Reviews in American History 6 [1978], 306-312); Howard Kerr u. Charles L. Crow, Hg., The Occult in America. New Historical Perspectives, Urbana u. Chicago 1983; S. E. D. Shortt, Physicians and Psychics. The Anglo-American Medical Response to Spiritualism, 1870-1890, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 39 (1984), 339-355; Anne Braude, Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth Century America, Boston 1989; und zuletzt Philip Jenkins, Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History, Oxford 2000.

6 Zu Großbritannien vgl. den Beitrag von Logie Barrow im vorliegenden Band sowie ders., Socialism in Eternity. The Ideology of Plebeian Spiritualists, 1853-1913, in: History Workshop Journal 9 (1980), 37-69; ders., Independent Spirits. Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910, London 1986. Darüber hinaus Janet Oppenheim, The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914, Cambridge 1985 (als kritische Reaktion darauf Perry Williams, Science, Religion and the Spiritual World, in: History of Science 23 [1985], 435-440); Alex Owen, The Other Voice. Women, Children, and Nineteenth Century Spiritualism, in: Carolyn Steedman, Hg., Language, Gender and Childhood, London 1985, 31-73; dies., The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England, Cambridge 1989; dies., The Sorcerer and His Apprentice. Aleister Crowley and the Magical Exploration of Edwardian Subjectivity, in: Journal of British Studies 36 (1997), 99-133; zuletzt Jennifer Hazelgrove, Spiritualism and British Society between the Wars, Manchester 2000.

7 Zu Frankreich vgl. beispielsweise Nicole Edelmann, Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914), Paris 1995; Lynn L. Sharp, Women in Spiritism. Using the Beyond to Construct the Here and Now, in: Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History 21 (1994), 161-168; dies., Fighting for the Afterlife. Spiritists, Catholics, and Popular Religion in Nineteenth-Century France, in: The Journal of Religious History 23 (1999), 282-295; John Warne Monroe, Making the Séance »Serious«. *Tables Tournantes* and Second Empire Bourgeois Culture, 1853-1861, in: History of Religions 38 (1999), 219-246; ders., *Cartes de visite* from the Other World. Spiritism and the Discourse of *Laïcisme* in the Early Third Republic, in: French Historical Studies 26 (2003), 119-153.

8 Das innovative Potential des Okkultismus für die bildende Kunst der Wiener Moderne hat zuletzt Astrid Kury untersucht; vgl. dies., »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus ...«. Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne, Wien 2000; vgl. auch die zahlreichen Beiträge in Veit Loers, Hg., Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900-1915 (Ausstellungskatalog Frankfurt am Main), Ostfildern 1995 u. Jay Winter, Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History, Cambridge 1998, 146 f.

[9] Einen umfassenden Überblick über die existierende Literatur vornehmlich anglo-amerikanischer Provenienz ermöglichen zwei vorliegende Bibliographien, vgl. Cosette N. Kies, Hg., The Occult in the Western World. An Annotated Bibliography, Hamden, CT 1986; Joel Bjorling, Hg., Consulting Spirits. A Bibliography, Westport, CT u. London 1998; für die zeitgenössische deutschsprachige Literatur bis 1888 vgl. Karl Siegismund, Hg., Siegismund's Vademecum der gesammten Litteratur [sic] über Occultismus. Alphabetische und systematische Zusammenstellung der litterarischen Erscheinungen in deutscher Sprache auf dem Gebiete der Mystik, Magie, des thierischen Magnetismus, Somnambulismus Hypnotismus, Spiritismus, Spiritualismus, Psychismus sowie verwandter Fächer von 1800 bis Anfang 1888, Berlin 1888 (ca. 4.000 Titel). Ein ebenso aktueller wie umfassender Forschungs- und Literaturbericht existiert nicht, vgl. aber Robert D. Linder, Wanted. Serious Historians of the Occult, in: Fides et Historia 6 (1973), 60-70; sowie den überholten, jedoch noch immer anregenden, weil sorgfältig und gründlichen gearbeiteten Forschungsbericht von Robert Galbreath, The History of Modern Occultism. A Bibliographical Survey, in: Journal of Popular Culture 5 (1971), 726-754, der annähernd 300 Titel mit einem Schwerpunkt auf englischsprachiger Literatur zu den Vereinigten Staaten und Westeuropa nachweist. Einen literarisch-spielerischen Zugang bietet das von Karl Markus Michel und Tilman Spengler herausgegebene Kursbuch 86 (Esoterik oder Die Macht des Schicksals, Berlin 1986), darin vgl. insbesondere die Texte von Stefan Heym (Das Tischchen, 1-4), Wolfgang Krohn (Abrakadabra. Die dunkle Abstammung der modernen Wissenschaft, 65-81), Karl Markus Michel (Grüße aus dem Jenseits. Ein Forschungsbericht, 83-107) und Albert Sellner (Freiburg – locus occultus, 109-119). Zuletzt konzise Helmut Zander, Spiritismus in Deutschland, in: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 3 (2003), 82-93. An Überblicksdarstellungen und Standardwerken vgl. in chronologischer Reihenfolge nur Carl Kiesewetter, Geschichte des Neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel, Leipzig 1891 (2. Auflage 1909); Traugott Konstantin Oesterreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild, Dresden 1921; Fanny Moser, Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen, 2 Bde., München 1935 (mit weiterer Literatur); Rudolf Tischner, Geschichte der Parapsychologie, Tittmoning/Oberbayern 1960; James Webb, The Flight from Reason, London 1971; Webb, Underground, wie Anm. 4; ders., The Occult Establishment, La Salle, IL 1976; Ruth Brandon, The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries, New York 1983; Oppenheim, World, wie Anm. 6; Owen, Room, wie Anm. 6; Eberhard Bauer, Spiritismus und Okkultismus, in: Loers, Okkultismus, wie Anm. 8, 60-80; Ulrich Linse, Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt am Main 1996; Diethard Sawicki, Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn 2002; in einem jeweils breiteren Kontext auch Christoph Asendorf, Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900, Gießen 1989; Helmut Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999 u. Thomas Hauschild, Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002. Vgl. die Beiträge von Diethard Sawicki und Helmut Zander im vorliegenden Band.

[10] Vgl. Ernest Isaacs, The Fox Sisters and American Spiritualism, in: Kerr u. Crow, Occult, wie Anm. 5, 79-110. Eine der Schwestern Fox gestand 1888, also vierzig Jahre später, dass sie die Klopfgeräusche mit ihren Zehengelenken selbst erzeugt hatten. R. Laurence Moore, Spiritualism and Science. Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings, in: American Quarterly 24 (1972), 474-500; Karl Andrée, Geisterklopfen und Tischrücken in den Hansestädten, in: Augsburger Allgemeine Zeitung vom 30. März 1853; der Text ist besser greifbar in: Die wandernden magnetisirten Tische und die Klopfgeister, Bremen 1853, Erstes Heft, 1. Blatt (30.3.1853), 1-5; Timo Heimerdinger, Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit, Münster 2001.

[11] Natürlich folgt dieses Argument den bereits zitierten Arbeiten Logie Barrows (vgl. Anm. 6) und steht damit in der Tradition einer *moral economy*; der entsprechende *locus classicus* ist Edward P. Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century, in: Past and Present 50 (1971), 76-136.

[12] G. R. S. Mead, The Rising Psychic Tide, in: The Quest 3 (1912), 401-421, hier 401, 409: »Interest (in the phenomena of spiritism, A.G. A.B.) is no longer of the nature of a spasmodic wave; it is a rising tide. We meet with it on all sides and in the most unexpected places; psychism is the talk of the drawing-room and the scullery, of the palace and the cottage. There is no class of life, no grade of intelligence, that this rising tide has not moistened to some extent.« Vgl. auch E. Schleier, Spiritismus und Okkultismus. Eine allgemein verständliche Studie, Breslau 1924, 3; Jay M. Winter, Spiritualism and the First World War, Cambridge 1991; ders., Sites, wie Anm. 8, 54-77, hier 76; zuletzt Jennifer Hazelgrove, Spiritualism after the Great War, in: Twentieth Century British History 10 (1999), 404-430.

[13] Zu Karl Friedrich Zöllners Experimenten mit Henry Slade in Leipzig vgl. den Beitrag von Albert Kümmel und Justyna Steckiewicz in diesem Heft sowie aus verschiedenen wissenschaftshistorischen Perspektiven Franz Luttenberger, Friedrich Zöllner, der Spiritismus und der vierdimensionale Raum, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 19 (1977), 195-214; Wayne H. Stromberg, Helmholtz and Zöllner. Nineteenth-Century Empiricism, Spiritism, and the Theory of Space Perception, in: Journal of the History of the Behavioral Sciences 25 (1989), 371-383; Christoph Meinel, Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik, Berlin 1991; Wolfgang Hagen, Radio Schreber. Der »moderne Spiritismus« und die Sprache der Medien, Weimar 2001; Klaus B. Staubermann, Tying the Knot. Skill, Judgement and Authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments, in: British Journal for the History of Science 34 (2001), 67-79.

[14] Vgl. Hermann Ulrici, Der sogenannte Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 74 (1879), 239-271; Wilhelm Wundt, Der Spiritismus. Eine sogenannte Wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici in Halle, Leipzig 1879; Hermann Ulrici, Über den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben auf den offenen Brief des Herrn Professor Dr. W. Wundt, Halle 1879; Immanuel Hermann von Fichte, Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen. Eine anthropologische Studie, Leipzig 1878; H. Leeser, Herr Professor Wundt und der Spiritismus, Leipzig 1879.

[15] Über drei direkt aufeinander Bezug nehmende Streitschriften lässt sich der Fall Anna Rothe gut rekonstruieren, vgl. Erich Bohn, Der Fall Rothe. Eine criminal-psychologische Untersuchung, Breslau 1901; Ferdinand Maack, Wie steht's mit dem Spiritismus? Glossen zum Skandal Rothe-Sellin, Hamburg 1901 (mit weiterführenden Hinweisen auf zeitgenössische Literatur); sowie Otto Riemann, Ein aufklärendes Wort über den Spiritismus auf Grund praktischer Erfahrungen und wissenschaftlicher Studien, Berlin 1901. Vgl. auch Dr. Geipel, Zwei Processe gegen spiritistische Medien, in: Münchener Medicinische Wochenschrift 45 (24.5.1898), 664-667. Trotz des allgemein gehaltenen Titels wird der Fall Rothe ausgiebig analysiert von Corinna Treitel, The Culture of Knowledge in the Metropolis of Science. Spiritualism and Liberalism in Fin-de-Siècle Berlin, in: Constantin Goschler, Hg., Wissenschaft und Öffentlichkeit in Berlin, 1870-1930, Stuttgart 2000, 127-154.

[16] Die *Cottingley fairies* stellen den vielleicht berühmtesten Fall dar, in dem Fotografie die objektive Überprüfbarkeit ansonsten nur subjektiv wahrnehmbarer, weil flüchtiger Phänomene übersinnlichen Ursprungs zu ermöglichen schien. Über Umwege waren 1920 zwei Fotografien von Elfen und einem Gnom, die zwei junge Mädchen 1917 in einem kleinen englischen Dorf namens Cottingley angefertigt haben wollten, an Conan Doyle und Edward L. Gardner (1870-1970), den Präsidenten einer Loge der Londoner *Theosophical Society*, gelangt. Da beide die Aufnah-

men für echt hielten, gaben sie weitere in Auftrag und publizierten daraufhin 1920/21 insgesamt fünf Fotografien in zwei verschiedenen Artikeln im *Strand Magazine*, die für eine langanhaltende Sensation sorgten und von den Medien in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen wurden. Vgl. Fairies Photographed. An Epoch-Making Event... Described by A. Conan Doyle, in: The Strand Magazine (December 1920), 463-469; ders., The Evidence for Fairies, with more Fairy Photographs, in: The Strand Magazine (March 1921), 199-206; ders., The Coming of the Fairies, London 1922. Darüber hinaus in chronologischer Reihenfolge Edward Lewis Gardner, Fairies. The Cottingley Photographs and their Sequel, London 1945; Jeffrey L. Meikle, »Over There«. Arthur Conan Doyle and Spiritualism, in: Library Chronicle of the University of Texas 8 (1974), 23-37; Kevin I. Jones, Conan Doyle and the Spirits. The Spiritualist Career of Sir Arthur Conan Doyle, Wellingborough 1989; Joe Cooper, The Case of the Cottingley Fairies, London 1990; Michael W. Homer, Sir Arthur Conan Doyle. Spiritualism and »New Religions«, in: Dialogue 23 (1990), 97-121; Rolf H. Krauss, Sherlock Holmes, die Fotografie und die Elfen, in: Beate Wyss, Hg., Mythologie der Aufklärung. Geheimlehre der Moderne (= Jahresring 40), München 1993, 73-84. Die bislang detaillierteste Analyse und mit Abstand brillanteste Interpretation liefert Alex Owen, »Borderland Forms«. Arthur Conan Doyle, Albion's Daughters, and the Politics of the Cottingley Fairies, in: History Workshop Journal 38 (1994), 48-85. Zuletzt Massimo Polidoro, Final Séance. The Strange Friendship between Houdini and Conan Doyle, New York 2002. Vgl. allgemein zur sogenannten Geisterfotografie Rolf H. Krauss, Jenseits von Licht und Schatten. Die Rolle der Photographie bei bestimmten paranormalen Phänomenen – ein historischer Abriß, Marburg 1992; Andreas Fischer u. Veit Loers, Hg., Im Reich der Phantome. Fotografie des Unsichtbaren, Ostfildern-Ruit 1997; Francesco Panese, Rationalisation scientifique et images du merveilleux. Brève enquête sur la photographie expérimentale des »esprits« au tournant du siècle, in: Traverse. Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire 6 (1999), 100-113; Timm Starl, Die Engel der Fotografie. Von himmlischen Erscheinungen im 19. Jahrhundert, in: Fotogeschichte 23 (2003), 5-15.

[17] Die seit langem geführte Kontroverse über den deutschen Okkultismus als einen potentiellen Wegbereiter des Nationalsozialismus kann an dieser Stelle weder referiert noch vertieft werden. Vgl. aber George L. Mosse, The Mystical Origins of National Socialism, in: Journal of the History of Ideas 22 (1961), 81-96; Jeffrey A. Goldstein, On Racism and Anti-Semitism in Occultism and Nazism, in: Yad Vashem Studies on the European Jewish Catastrophe and Resistance 13 (1979), 53-72; Ellic Howe, Astrology and the Third Reich, Wellingborough 1984; Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism, Wellingborough 1984 (deutsch: Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus, Graz 1997); René Freund, Braune Magie? Okkultismus, New Age und Nationalsozialismus, Wien 1995; Eduard Gugenberger, Hitlers Visionäre. Die okkulten Wegbereiter des Dritten Reichs, Wien 2001.

[18] Vgl. zu diesem Problem den Beitrag von Helmut Zander im vorliegenden Heft.

[19] Hilfreich, aber nicht immer zuverlässig Hans-Jürgen Glowka, Deutsche Okkultgruppen 1875-1937, München 1981. Vgl. auch Leopold Engel, Hg., Adress-Buch vereinter Wahrheit-Sucher. Vereint mit dem Adress-Almanach okkultischer Vereine und Zeitschriften, zusammengestellt von Max Rahn, Bitterfeld 1896.

[20] Diese Gleichzeitigkeit lässt sich in eine lange Reihe ähnlich gelagerter historischer Koinzidenzen einordnen, die immer wieder in Bezug auf das Kino diskutiert werden, etwa die Entstehung der Großstadt, die Entwicklung der Psychoanalyse oder die Hochzeit des europäischen Kolonialismus. Umgekehrt wirkten Okkultismus und Spiritismus auf Psychoanalyse und Theosophie zurück. Vgl. James Donald, The City, the Cinema. Modern Spaces, in: Chris Jenks, Hg., Visual Culture, London u. New York 1995, 77-95 u. Robert Stam, Film Theory. An Introduction, Malden, MA 18 f.

[21] Anton Kaes, Film in der Weimarer Republik. Motor der Moderne, in: Wolfgang Jacobsen, Anton Kaes u. Hans Helmut Prinzler, Hg., Geschichte des Deutschen Films, Stuttgart 1993, 39-

100, hier 48.

[22] Siegfried Kracauer, From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film, New York 1947, 73.

[23] Oskar Kalbus, Das Übersinnliche im Film (1927), in: Albert Kümmel u. Petra Löffler, Hg., Medientheorie 1888-1933. Texte und Kommentare, Frankfurt am Main 2002, 255-267, hier 256.

[24] Das Kabinett des Dr. Caligari, Regie: Robert Wiene, Buch: Hans Janowitz u. Carl Mayer, Darsteller: Conrad Veidt, Werner Krauss, Friedrich Feher, Deutschland, Decla-Bioscop AG 1920, 71 min.

[25] Siegfried Kracauer, Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1979 (1. Auflage 1960), 124.

[26] Vgl. Carl du Prel, Theorie des Fernsehens (1892), in: Kümmel u. Löffler, Medientheorie, wie Anm. 23, 38-56; auch Stefan Andriopoulos, Okkulte und technische Television, in: ders. u. Bernhard J. Dotzler, Hg., 1929. Beiträge zur Archäologie der Medien, Frankfurt am Main 2002, 31-53; und Arne Hessenbruch, Science *as* Public Sphere. X-Rays Between Spiritualism and Physics, in: Goschler, Wissenschaft, wie Anm. 15, 89-126.

[27] Robert Galbreath, Explaining Modern Occultism, in: Kerr u. Crow, Occult, wie Anm. 5, 11-37, hier 31. Für den inzwischen kaum mehr zu überhörenden Ruf nach einer Verräumlichung der Geschichtswissenschaft beziehungsweise umgekehrt einer Historisierung des Raumes vgl. nur Doreen Massey, Places and Their Pasts, in: History Workshop Journal 39 (1995), 182-192; David Blackbourn, A Sense of Place. New Directions in German History. The 1998 Annual Lecture of the German Historical Institute, London 1999; Jürgen Osterhammel, Die Wiederkehr des Raumes. Geopolitik, Geohistorie und historische Geographie, in: Neue Politische Literatur 43 (1998), 374-397; Karl Schlögel, Kartenlesen, Raumdenken. Von einer Erneuerung der Geschichtsschreibung, in: Merkur 56 (2002), 308-318; ders., Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München 2003; Sigrid Weigel, Zum »topographical turn«. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: KulturPoetik 2 (2002), 151-165.

[28] Eine umfassende Begriffsdiskussion von Okkultismus, Esoterik, und Mystik nimmt Bettina Gruber vor. Aus zwei Gründen folgen wir Grubers Argument, dass es die Frage nach dem »Modus des Erkenntnisgewinns« sei, von welcher sich eine solche Begriffsbestimmung leiten lassen müsse: Erstens ist eine transdisziplinäre terminologische Vereinheitlichung alleine aufgrund der großen Anzahl unterschiedlicher, entsprechend interessierter Disziplinen unmöglich; zweitens ist Okkultismus in großem Maße Opfer wissenschaftlicher Marginalisierung geworden, was zu den ohnehin zahlreichen begrifflichen, hier indes abgedeckten Funktionen noch weitere hinzufügte. Vgl. Bettina Gruber, Mystik, Esoterik, Okkultismus. Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion, in: Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier, Hg., Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, Straßburg 1998, 27-39, hier 29; vgl. auch dies., Einleitung, in: dies., Hg., Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne, Opladen 1997, 9-26.

[29] Kiesewetter, Geschichte, wie Anm. 9, XI, Hervorhebung im Original. Der Begriff selbst wurde 1856 von Eliphas Lévi (1810-1875) geprägt und fungierte lange als nicht pejorativ besetzte und überaus gebräuchliche Sammelbezeichnung, die noch um 1900 offenbar synonym mit Esoterik verwendet wurde. Vgl. Ulrich Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog, Hg., Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900, Wiesbaden 1999, 219-244, hier Anm. 3.

[30] Carl du Prel, Der Spiritismus, Leipzig o.J. [1893], 15; vgl. auch ders., Die Magie als Naturwissenschaft, 2 Bde., Jena 1899, hier Bd. 1: Die magische Physik, 8.

[31] Vgl. Gruber, Mystik, wie Anm. 28., 29 f.

[32] Vgl. ebd., 31; Hans Merlin, Was ist Okkultismus und wie erlangt man okkulte Kräfte? Ein-

führung in den modernen Okkultismus und die Geheimwissenschaften der alten Kulturvölker, Berlin 1903, 10-24; ähnlich Spiritualistischer Verein »Psyche«, Berlin, Der Spiritualismus. Entwickelung [sic], Wesen und Tendenz desselben, Berlin 1891, 12: »Naturgesetze können nicht durchbrochen werden: ›Wunder‹ giebt es nicht; es geschieht nichts Übernatürliches. Was geschieht, vollzieht sich auf natürlichem Wege: nur kommt es darauf an, die noch unbekannten Gesetze, nach welchen sich die sogenannten Wunder vollziehen, zu entdecken und festzustellen«.

33 Vgl. Kiesewetter, Geschichte, wie Anm. 9, XIII.

34 Josef Peter, Geschichte des neueren Spiritismus, Pfullingen/Würtemberg 1922, 5.

35 Ebd., 10-15.

36 Max Seiling, Meine Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus, Leipzig 1898, 1.

37 Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 13.

38 Ebd., 13 f.

39 Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 34.

40 Kiesewetter, Geschichte, wie Anm. 9, XIII.

41 Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Helmut Zander im vorliegenden Band; Rudolf Steiner, Die Geschichte des Spiritismus (Vortrag in Berlin am 30. Mai 1904), in: Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung, Gesamtausgabe Bd. 52, Dornach, 2. Auflage 1986, 274-304; ders., Okkulte Geschichte. Persönlichkeiten und Ereignisse der Weltgeschichte im Lichte der Geisteswissenschaft. Vortragszyklus, gehalten zu Stuttgart vom 27. Dezember 1910 bis 1. Januar 1911, in: Gesamtausgabe Bd. 126, Dornach, 5. Auflage 1992. Zu Figur, Auftreten und Wirken Steiners vgl. etwa Stefan Zweig, Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers, Frankfurt am Main 1992, 139-141. Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 31.

42 Vgl. David Blackbourn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993 (deutsch: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997); Lucian Hölscher, Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Ein Vergleich zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft, in: Hans-Jürgen Puhle, Hg., Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, 238-258.

43 Sigmund Freud, Traum und Okkultismus (1933), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XV: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1999, 32-61, hier 32. Freud hat sich in drei früheren Texten zum Verhältnis von Okkultismus und Psychoanalyse geäußert, vgl. ders., Traum und Telepathie (1922), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XIII: Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1999, 163-191; ders., Psychoanalyse und Telepathie (1921), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. XVII: Schriften aus dem Nachlass, Frankfurt am Main 1999, 25-44; ders., Die okkulte Bedeutung des Traumes (1925), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. I: Werke aus den Jahren 1892-1899, Frankfurt am Main 1999, 569-573. Für einen Versuch, sieben Fälle von Verstorbenenspuk gleichwohl mit psychoanalytischen Begrifflichkeiten (neurotischer Wiederholungszwang, Automatismen, das verdrängte Unbewusste, neurotische Projektionen unbewusster Regungen etc.) zu deuten und auf entsprechende Parallelen aufmerksam zu machen, vgl. Alfred Winterstein, Zur Psychoanalyse des Spuks, in: Imago 12 (1926), 434-447, der gleichwohl von der Notwendigkeit einer psychischen Disposition zum Spuk ausgeht. Darüber hinaus George Devereux, Hg., Psychoanalysis and the Occult, New York 1953; Jan Ehrenwald, Freud und die Parapsychologie, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 6 (1962/63), 97-107; Eberhard Bauer, Ein noch nicht publizierter Brief Sigmund Freuds an Fanny Moser über Okkultismus und Mesmerismus, in: Freiburger Universitätsblätter 25 (1986), 93-110.

44 Freud, Psychoanalyse, wie Anm. 43, 28, 31

45 Zitiert nach: Ehrenwald, Freud, wie Anm. 43, 104.

[46] Vgl. Peter Gay, Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt am Main 1989, 498-501; John Mischo: Der andere Freud, in: Hans Bender, Hg., Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, Darmstadt 1966, 405-412, hier 408.

[47] Vgl. Dorothee Goebeler, Was muß man vom Spiritismus wissen? Berlin 1900, 7.

[48] Vgl. Gunda Wegner, Das Leben des Georg von Langsdorff. Turner, Revolutionär und Wissenschaftler, in: Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins »Schau-ins-Land« 111 (1992), 79-94; dies., Georg von Langsdorff (1822-1921), Diss. med. Universität Freiburg, Freiburg 1989. Linse, Geisterseher, wie Anm. 9, 76-87.

[49] Auf das gänzliche Fehlen international angelegter Vergleichs- oder Transferstudien weist Helmut Zander hin; ders., Spiritismus, wie Anm. 9, 89 f. Zum Unterschied Alexander C.T. Geppert u. Andreas Mai, Vergleich und Transfer im Vergleich, in: Comparativ 10 (2000), 95-111.

[50] Eine bio-bibliographische Übersicht über eine Vielzahl der Protagonisten nach 1900 findet sich bei Tischner, Geschichte, wie Anm. 9, 336-346.

[51] Vgl. Wilhelm Michael Treichlinger, Hg., Okkulte Erlebnisse berühmter Frauen und Männer, Stuttgart u. Wien 1950 listet für den Zeitraum von 1700-1950 mehr als fünfzig Zeugnisse für das Auftreten okkulter Phänomene auf, deren bekannte Autorinnen und Autoren allesamt keine erklärten Spiritisten waren. Zu diesen zählen u.a. Johann Wolfgang von Goethe, Immanuel Kant, Wilhelm Humboldt, Hermann Fürst zu Pückler-Muskau, Eduard Mörike, Arthur Schopenhauer, Victor Hugo, Theodor Storm, Carl Schurz und Alma Mahler. Der Begriff »Okkulte Erlebnisse« ist dabei sehr breit gefasst: Nicht nur Teilnahme an Séancen und Spukerscheinungen, sondern auch räumliches wie zeitliches Hellsehen und in Erfüllung gegangene Träume werden dazugerechnet. Vgl. auch W. T. Stead, Borderland. A Casebook of True Supernatural Stories, New York 1970 (1. Auflage 1897); Hermann Oberth, Parapsychologie – Schlüssel zur Welt von morgen, Kleinjörl bei Flensburg 1976.

[52] Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 20 f.; Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), Hamburg 1976; Du Prel, Spiritismus, wie Anm. 30, 12.

[53] Du Prel, Spiritismus, wie Anm. 30, 11; Schleier, Spiritismus, wie Anm. 12, 9; Moritz Baßler, »Lehnstühle werden verrückt« – Spiritismus und emphatische Moderne. Zu einer Fußnote bei Wassily Kandinsky, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 37 (1995), 73-89, hier 79 f.

[54] »Psyche«, Spiritualismus, wie Anm. 32, 5 (Hervorhebung im Original). Zur begrifflichen Deckungsgleichheit kursorisch Regenia Gagnier, Mediums and the Media. A Response to Judith Walkowitz, in: Representations 22 (1988), 29-36.

[55] So schon zeitgenössisch Charles Maurice Davies, Mystic London, or, Phases of Occult Life in the Metropolis, London 1875, der das Londoner Okkulte an immer neuen Orten aufzuspüren suchte und davon in einer langen Serie lose aufeinander folgender, episodenhafter Essays Rechenschaft ablegte.

[56] Die Buch- und Verlagsstadt Leipzig war zugleich Sitz des führenden deutschsprachigen spiritistischen Buch- und Zeitschriftenverlages Oswald Mutze, der ein Monopol auf entsprechende Veröffentlichungen zumindest anstrebte und dabei vom sächsischen Volks-Spiritismus profitierte. Vgl. Linse, Buch, wie Anm. 29., 232.

[57] Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 9, 321 f. u. 331.

[58] Erich Rätsch, Der Okkultismus als soziologisches Problem, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 3 (1927), 413-427, hier 421. Anders als R. Henneberg (Über Spiritismus und Geistesstörung, in: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 34 [1901], 998-1039) geht Rätsch von einer individuell angeborenen Disposition zum Okkultismus aus, die eine soziologische Dysfunktion im Modernisierungsprozess darstelle und daher als »krankhaft« bezeichnet werden müsse. Nicht ganz so weit ging der bereits erwähnte George Robert Stow Mead, obgleich auch er die von ihm diagnostizierte »Flut des Übersinnlichen« als Konsequenz der defi-

zitären Modernisierung eines »künstlichen Zeitalters« deutete: »It is the mark of an artificial age, an age divorced from living nature, though one of ever-increasing mastery over the inorganic; but with our enslaving of physical forces comes the ever-increasing slavery of ourselves by the physical and material; our wants are steadily increasing.« Mead, Tide, wie Anm. 12, 412.

59 Brockhaus' Konversations-Lexikon, Bd. 15, Leipzig, Berlin u. Wien 1895, 170-172, hier 170. Ähnliches liest sich auch in der aktuellen Ausgabe auf CD-Rom: »In seiner Gegenwehr gegen den Siegeszug der aufklärerischen Wissenschaften und die zunehmende Technisierung und Rationalisierung der Lebensbereiche findet der Okkultismus im 19. Jahrhundert ein breites Publikum«. Art. Okkultismus. Ursprung und Strömungen, in: Der Brockhaus multimedial 2002 premium, Mannheim 2001.

60 Karl Marbe, Die okkultistische Bewegung in der Gegenwart, in: Preußische Jahrbücher 197 (1924), 47-59, hier 47 u. 55; ders., Über den Okkultismus. Erörterungen im Anschluß an v. Schrenck-Notzings Materialisationsphänomene, in: Zeitschrift für Psychologie 92 (1923), 337-345. Ähnlich kritisch Hans Freimark, Die okkultistische Bewegung. Eine Aufklärungsschrift, Leipzig 1912.

61 Webb, Flight, wie Anm. 9; ders., Underground, wie Anm. 4, 5-13; ders., Establishment, wie Anm. 9, 8 f.; Winter, Sites, wie Anm. 8, 54.

62 Adorno, Minima Moralia, wie Anm. 1, 468 u. 471. Man mag allerdings einwenden, dass es sich hier um ein Scheinparadoxon handele. Wissenschaftstheoretisch ließe sich nämlich argumentieren, dass genau dieses Moment – der beständige Versuch der Expansion, des Umkonstruierens des bislang Nicht-Wissenschaftlichen sowie damit letztlich des »Hinzuerfindens« neuer, bislang unbekannter und unerklärter Gegenstands- und Zuständigkeitsbereiche – gerade eines der wesentlichen Charakteristika von Wissenschaft und ihrer konstanten Ausdifferenzierungsprozesse sei.

63 Linse, Geisterseher, wie Anm. 9, 11 u. 224-227; vgl. ders., Der Spiritismus in Deutschland um 1900, in: Baßler u. Châtellier, Mystik, wie Anm. 28, 95-113, hier 108; ähnlich Kury, Heiligenscheine, wie Anm. 8, 13.

64 Gruber, Mystik, wie Anm. 28, 30.

65 Otto Henne am Rhyn, Der moderne Okkultismus, in: Der Tag vom 2. März 1901, Nr. 75, 1 f., hier 2.

66 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Thomas Laqueur im vorliegenden Heft.

67 Vgl. etwa Bernhard Cyriax, Wie ich ein Spiritualist geworden bin. Eine Selbstbeobachtung spiritueller Manifestationen, 2. Auflage, Leipzig 1893; Seiling, Erfahrungen, wie Anm. 36; Hinrich Ohlhaver, Die Toten leben! Eigene Erlebnisse. 3 Teile, Hamburg 1916-1921; E. Honold, Memoiren einer Spiritistin. Erlebte Wahrheiten gesammelt in 15jährigem okkultem Studium, 4./5. Auflage, Berlin 1920.

68 Zur räumlichen Organisation gelehrten Wissens in der Gegenwart vgl. Heidrun Friese und Peter Wagner, Der Raum des Gelehrten. Eine Topographie akademischer Praxis, Berlin 1993.

69 Die Spiritisten. Gemälde von Hans Baluschek, in: Leipziger Illustrirte Zeitung vom 4. Jänner 1906, Nr. 126, 11.

Thomas Laqueur

Cemeteries and the Decline of the Occult: From Ghosts to Memory in the Modern Age

Elizabeth Barrett Browning's dog, the most urban of canines having spent his life almost entirely in Florence and London, held strong views about the »occult city.« He was terribly upset, so his biographer Virginia Woolf tells us, that his mistress had begun standing on the balcony with »her great eyes staring as if she saw something marvelous outside.« »This preoccupation of Mrs. Browning with the invisible grew upon her,« frightened him. He was alarmed that the guests who visited the Brownings at the Casa Guidi, where they lived in the middle years of the century, would sit around a table and seem to hear and see something that was not there. He started with »the wildest apprehension,« Woolf reports, as their table tilted. Yes, the table did tilt but such things happen when one leans too hard on one side. He himself had upset a table and been scolded for it. From his perspective so near the ground the guests were wittingly or unwittingly creating evidence of a spirit's presence. Any dog could see – or rather not see – that; why he wondered had the tables at 50 Wimpole Street back in London never stood on one leg.[1]

I raise Flush's views– for such was the dog's name– because many shared them and because they might help us to shift slightly the *Fragestellung* of the conference that gave birth to this volume. Perhaps the occult is not, as its organizers' suggested, the unknowable but the controvertibly knowable. Or more precisely the occult is an enormously rich domain for debate about what is known and what is knowable, about how something is known or knowable, and about on whose authority these decisions ought to be made. The occult is one long invitation to epistemological discourse, to paraphrase Foucault on sexuality. This, I want to suggest, makes it representative of some very big claims about the modern world and specifically about the modern West's relationship to knowledge.

The progressive press in the Ottoman Empire of the early twentieth century certainly thought they knew what spiritualism specifically, and the occult more generally, represented: all that was ridiculous in imported western culture and politics. It was feminizing; it was fake; it was an ephemeral solution to the presence of death that made manifest the weakness and spiritual bankruptcy of Europe; it was hokum and taking it seriously was a sign of submission to foreign cultural domination and indigenous superstition. Spiritualism was modernity, or in any case, modern epistemology gone bad.[2]

The question of the occult in its epistemological form goes much further than the late nineteenth century that is the focus for many of the studies presented here and takes place in a wide range of cultural venues: literature, theater, laboratory, as well as less carefully controlled experiments in which a debate was carried out, exploited, and expanded. It is a very large domain indeed that extends into the whole vast world of secret knowledge: Rosicruceanism, astrology, alchemy, as well as the various domains of the modern occult like psychokinesis, mind reading, channeling, and the many forms of spiritualism.

The subtitle of this essay – From Ghosts to Memory – suggests where it might fit into this vast world of the occult city. It is about the place of the dead among the living: what are they, where are they and where ought they to be; how do we know. It is a formulation that pushes us back chronologically. I will start in the middle decades of the eighteenth century because that is when modern cemeteries begin but, for the more general question about the status of the dead among the living, other dates might serve as well. 1852, for example, when table turning spirits from upstate New York came to London, only one year after the Great Exhibition had proclaimed that Britain was in the vanguard of a brave new world of progress. January, 1762, would be another option, when the ghost of a woman lured to London and then murdered, the soon to be notorious Cock Lane ghost, revealed herself by knocking at a house in Cock Lane. In February a distinguished committee that included the great Samuel Johnson took up the ghost's promise – made by further knocks – that she would make her invisible self manifest by still more knocking on a coffin in the vault of St. John, Clerkenwell. The committee was met by silence at the appointed hour.[3]

We could go further back to 1707 when the novelist Daniel Defoe, like an earlier day Author Conan Doyle, attested to the reality of the apparition of a certain Mrs. Ved. Or we could go back almost a half century more to the 1660's when the arguments for or against ghosts were part of the controversies around Hobbesian materialism. The status of Hamlet's father fits into the prehistory of this discussion. In fact, a science of ghosts and more generally of spirits and unknown forces – one might include Reginald Scot's attack on witchcraft here – begins precisely with the great modern debate about the nature of knowledge and of how we know. It continues from roughly the 1660's right up to now. Its structure has changed little. Witnesses are interrogated and impugned, worldviews clash about what is knowledge, what counts as evidence, and who is to make the definitive decision about truth or falsehood.

The cemeteries I will discuss were in general not friendly to ghosts; the rise of memory dealt a deathblow to the spectral creatures that haunted churchyards. Places of the dead, once home to all manner of strange and occult traffic, became peaceful parks where the dead slept decorously guarded by an unprecedented display of commemorative paraphernalia.

Let me anticipate an objection. Strange things of an occult nature did happen in the new cemeteries. Blaise Cendrars reports one such incident at Appolinaire's funeral. Just after he passed the grave of Alan Kardec, founder of French psychism, he saw the grass over the new grave of the poet shape itself into a head that looked like the dead man's. Out of the »thick glacial mist,« came a voice: »›Appolinaire is dead; soon he will return.‹«[4] Think too about the end of Bram Stoker's novel *Dracula* that takes place in Highgate, high on a hill above Hampstead Heath in north London, and one of the most spectacular and beautiful of the new places of the dead. These places were, as Foucault remarked, heterotopias and anything, including the appearance of spirits and the undead was possible. But that said, the cemetery as a place of memory assumed that the dead were gone. Spirits were old fashioned even if spiritualism was modern and they tended to keep out of the well-ordered, rational, hygienic park that became the home of the nineteenth century dead.

Let me begin with two contrasting views about these new kinds of parks to suggest the extent to which they were understood to be an aspect of modernity and progress that was not hospitable to the occult. William Mudford writes in the January of 1841 issue of *Bentley's Miscellany* about his visit to Kensal Green, the first English cemetery that had been founded by a joint stock company in 1833. He says that he was reluctant to accompany the friend who asked him to go. His posture is conservative. »My friend asked me so that I might be converted, and give up certain notions I entertained touching the rather cockneyish sentimentalities which we now hear about pretty, ornamental, nay even beautiful places for the dead. Death and prettiness! Beauty and the grave! What ill-assorted images (...) What a violation of all those tender recollections of the departed, whose well springs are gloom, and silence, and solitude.« But he agrees to go because, he had never been to a cemetery before; he had never visited Père La Chaise when in Paris. (Kensal Green, in short, represents a new category of space in the world metropolis, an English adaptation of the French paradigm.) He admires his friend and he »knew that there must be something in these fashionable collection of graves and gravestones.«[5]

Needless to say he was not impressed. He passed through the gates with his mind prepared for amusement, the same feeling, he reports, that he might have had entering the Zoological Garden. Yes, the flowers and landscaping were beautiful but they had mostly been planted by the cemetery company and thus had none of the emotional resonance they would have had if those who loved the bodies buried here had planted them. He did not like the sense that he was meant to feel pleasure in these gardens; he did not like the hundreds and thousands of names that dot the landscape written on a »fantastic variety of forms.« Every name a stranger both to the visitor and to each other; this is a public ground and the wide public makes use of it. And most of all he did not like the absence of historical associations that he would have found in the parish churchyard. In other words he does not like the civilization that the cemetery represents. Only the catacombs that the burial entrepre-

neurs had on offer seemed to have what to him are the appropriate associations with death.

A few months later in the August 1842 issue of *Ainsworth Magazine*, Laman Blanchard, an editor and sometime secretary of the Zoological Society, writes about his visit to Kensal Green. It is in many ways more conventional – the noise, desecration, the nasty smells of the city churchyard contrasted to the sweet smells, the quiet isolation, of the new »Asylums for the Dead.« (That in itself is a telling metaphor in a world in which all sorts of people were being segregated in asylums. Cemeteries, in other words were places where the dead were safely incarcerated.) Sorrows are soothed, anguish and terror softened by the well-kept garden. This is the sort of landscape before which one can calmly contemplate even ones own death. But for my purposes it is the opening sentence which suggests the stakes in the division of opinion I have illustrated: »Change (the capital C is made into an illustration of the gateway of a neoclassical cemetery gate through which a funeral procession is about to pass, T.L.) – so busy in this eventful century with Life – is busier yet with Death. There is no late step in the progress of opinion or the habits of society so broad as the distinction between the city Churchyard and the suburban cemetery. Nor is it possible for change to take a healthier or wiser direction.« In city churchyards, in the mingled heaps, the bones of ones forefathers, »the pure and exquisite sentiment that should embalm the memory of the dead is stifled.« And, of course, conversely, in sweet smelling parks their memory is preserved.[6]

I want to suggest that the secular, explicitly landscaped, memorial park, i.e. the cemetery, as opposed to the churchyard or other sacred or customary space – is so precisely the invention of a critical period in the history of our times – the second half of the eighteenth and early nineteenth century – that thinking about its origins and meaning might allow us to understand what, if anything, is distinctively modern about death, and particularly about the place of the dead among the living in modernity. Cemeteries were meant to keep their memory alive and present while everything else about them was safely out of sight, smell, touch and communication. Smooth not lumpy from the accumulation of generations of bodies, carefully landscaped to look like an ordinary park, clean and sweet smelling, far from settlements, cemeteries were places in which the dead were discretely quarantined; they were to stay where they had been put. Cemeteries were not explicitly anti-occult; the topic seldom came up in contemporary discussions of these memory gardens. But they were manifestly not friendly to the strange, secret, unauthorized roaming about of spirits. Memory is not about actual communication with the dead but with keeping them alive in the ongoing historical narratives of the living.

We know that unlike the poor, the dead are not always with us or at least not always in the same way. In fact, beginning in 1804, when Père la Chaise opened its gates, they began to move decisively away from the living into cities of their own: out of churchyards and other religious spaces in which their bodies had been jumbled together in close proximity to each other and the day to day comings and goings

of the living; into geographically distant – and for the middle class far more private – representations of where they had once dwelt. The moved onto/into their freehold properties in the necropolis.

Père la Chaise was not literally the first cemetery built by Europeans. Park Street in Calcutta opened in 1767 and soon filled with tombs that look like they might have come from roads leading out of a Roman city but in fact were on the edge of Sir Elijah Impey's deer park. It came into being not because it was near some sacred site but because the construction of a new western crossroad required that the body of Mr. James Woods, a writer at Council House, had to be moved. Hundreds followed him. Like the European cemeteries of the nineteenth century memory seemed to elide mention of dead bodies. All but one of the extant thirty grave markers in the old St. John's Churchyard where the British founders of Calcutta were buried say something to the effect that »here lyeth interred the body«, or »here lies the body.« Only sixteen percent of twohundredfiftyfive graves in the new cemetery make such a claim. Almost all the rest with the exception of some children's graves speak about memory.[7]

Certainly other colonial cemeteries take precedence over Père la Chaise as do of course the Islamic cemeteries, especially those of Constantinople, which Mary Wortley Montagu and William Wordsworth and Samuel Taylor Coleridge and a host of others so admired. But these antecedents should not detract us from the fact that Père la Chaise was, and was understood at the time to be, a radical innovation in the spatial geography of the dead in relation to the living and of dead bodies in relation to each other. It very quickly became the symbol of – almost a name for – a kind of burial place which triumphed wherever the bourgeoisie triumphed or hoped to triumph. It was a place where the dead tended to stay safely secluded from the living: a haven in the occult city. It was also a place in which a certain class of the still living could imagine a new world order of the departed: one in which lineage gave way to history and in which there were no ›strangers‹ – as there were in the churchyard – because anyone with means and talent could gain entry on the same category as anyone else; one in which the historical specificity of a place and the autarchy of the parish gave way to self consciously planned landscapes – picturesque, natural, fanciful or dull – which could be anywhere and mean anything and belong to anyone.

Briefly put, I want to suggest that the cemetery reveals – and is the result of – two distinct but intimately related features of imagining death and the community of the dead in modernity. The first has to do specifically with the dead body. Increasingly absorbed into the language of medicine, hygiene, and chemistry, metaphysically meaningless, it became unbearably repulsive in its purely and essentially material decay. It tended to have very little to do with anything that might live on, with specters or spirits. William Hale, archdeacon of London in the 1840's and 1850's may well have been self interested in his opposition to the cemetery but he was right that the motives of its proponents had, as he said, »their origin in a philo-

sophical (and I might add visceral, T.L.) distaste for the emblems and the reality of death.« And as the decaying dead body became an object of scientific attention it became also a source of acute anxiety and distaste, an anxiety which, I want to suggest, was displaced onto the monument and onto custom built places of memory. Père la Chaise, as John Claudius Loudon, one of the greatest British landscape architects of the century put it, was »dedicated to the genius of memory,« a place where, like the ancients, we moderns can contemplate death »never *polluted* with the idea of a charnel house (...) nor the revolting emblems of mortality.«[8] Memory cleanses.

The second, has to do with community. The bourgeoisie who are the self conscious creators and the exclusive – or in any case exclusively visible – inhabitants of the cemetery imagine therein a new world of their creation: a new community of the dead, represented in the clean, sweet smelling, wholly novel real and symbolic geography of the cemetery, gives a certain weight, solidity, and credence to a new community of the living. This is a community of the here and now, with family, commerce, and the institutions of civil society at its core. The dead are to be remembered, even visited in their decorous new homes, but they were to keep to themselves. The psychism among the English expatriate community in Florence that so upset Flush that warm summer day was perhaps a reaction to this new, if relatively short lived, form of segregation (The English cemetery in Florence today is in the middle of a roundabout.)[9]

The problem of filth and of smell lies at the core of what the modern cemetery represents. Advocates of these new places for the dead spoke the language of »public health«, the language of that new, secular conception of the dead body which is so chastely effaced – not represented – in a Père la Chaise (or at Highgate in the north London village of the same name or a Mt. Auburn in suburban Boston). But it would be to miss the critical cultural meaning of these new spaces if we were to tell the history of the cemetery as the relatively simple story of heroic, prescient doctors, enlightenment philosophers, and bureaucrats who recognized the danger to the health of the living of the corrupting flesh in their midst and agitated successfully to have it cast out. Of course there was crowding in the old churchyards and, of course, they could not hold the tens and hundreds of thousands of new dead. Villages became cities and something had to be done not just to house the living and the no longer living.

But such a functionalist account needs to emphasize the culturally more intricate role that public health and a scientific materialist world view played in creating new spaces for the dead. If dirt is »matter out of place«, if it is, like death »essentially disorder«, »an offence against order« as Mary Douglas famously characterized it, the question before us is why the dead body came to be understood as »out of place« where it had been put since at least the sixth century and why specifically the cemetery, of all possible solutions to the problem of disposing of corrupting human flesh, became the solution to making the dead clean again, to bringing order to

the disorder of death.[10] It is not writ in heaven that, as happened in London in 1852, the Commissioners of Sewers should have replaced the Church as the legally recognized administrators of the city's burials. It was the »Nuisances Removal and Diseases Amendment Act« of 1851 that brought inspectors from the Board of Health to new industrial cities and what had been quite county towns to inquire into the state of burial grounds. The dead had been shifted over into the realm of rubbish and slime.

The burial grounds of the old regime were, almost by their nature, crowded. The vestry of the London parish of St. Botolph Bishopgate noted in 1621 that the churchyard was »buried so full,« there was scarcely room for a child; ever lengthening burial registers apparently do not reflect the problem. The Cimetière des Innocents absorbed some two million Parisians in an area of 60 x 120 meters during the seven centuries before its closure in 1780: that is, roughly 300 bodies per square meter. Clearly the ground had long been »full« by any modern standard well before eighteenth century doctors turned their attention to the problem. The prosperous or socially ambitious English middling sorts who, from the seventeenth century on, chose burial within the church itself scarcely enjoyed more space, privacy, or rest. Ground beneath the pavement filled up fast. When Samuel Pepys in 1664 sought internment in the middle aisle of St. Bride's for his brother, the sexton promised – after accepting a 6d tip – that he would »jostle them (dead bodies that were already there, T.L.) but (would, T.L.) make room for him.«[11]

The reason for this is clear enough. Ground was limited and there were few market mechanisms in place to allocate it efficiently. Specifically – at least in the English case – the compacting, composting, jostling and intermingling of corpses and coffins, in various states of repair – was a permanent condition, an inevitable consequence of two doctrines: the first that of »ubi decimus persolvebat vivus, sepeliatur mortuus«, (literally the right to be buried where one had paid tithes but generally the common law right to be buried where one had lived); and second, implied by the first, the doctrine that ground of the churchyard was, as Lord Stowell put it in the celebrated eighteenth century case of Gilbert v. Buzzard »the common property of the living, and of generations yet unborn, and subject only to temporary appropriation«. Thus no body could claim any space forever and, Stowell continued, »the time must come when his (the corpse's, T.L.) posthumous remains must mingle with and compose a part of the soil in which they were deposited remains.«[12] Churchyards were, quite simply, giant compost heaps that grew in their lumpy way from generation to generation; the churches themselves were sometime two or three meters below the latest level of their surrounding grounds. (Readers of Goethe's *Elective Affinities* will remember that one of Charlotte's landscaping innovations in the churchyard was that graves were to be leveled, as they are in the modern cemetery, and the ground kept smooth for resowing)[13].

The key question is the one raised by Alain Corbin about smell; in this case, why did corruption become pollution, why did the »exhalations arising from the

putrefaction of dead bodies« – their odor – come to be regarded as so particularly noisome? As Archdeacon Hale argued in 1854, his churchyard of St. Giles Cripplegate was essentially made of the compost of seven hundred year's of burial and smelled, at the surface and in samples taken from six feet down, like compost, like ammonia. »The earth«, he says, »had the qualities which are attendant upon every heap of the farmer's treasure upon every highly cultivated field.« How can the physiologist say, as ammonia evaporates: »avoid this place because it is dangerous to health.«[14]

One answer to this question is that doctors and their allies came to understand that great mounds of rotting flesh within cities really were a health hazard and more generally that the demands of new enterprises and new urban infrastructure required that the dead be moved elsewhere. Certainly opponents of burial reform thought that their cherished old churchyards were being muscled out by what they regarded as meretricious progress. The rector of St. Thomas the Apostle inveighed against »the desecration of Churches and Churchyards and the subsequent erection of Assurance Offices and other Temples of Mammon on their once hallowed ground«. An opponent of the Midland Railroad's claim for a right of way into its new station pointed facetiously to its »uncontrollable desire to come to London«, to its schemes to gain a foothold on a hallowed spot and to its being on the verge of »disturb(ing, T.L.) thousands of bodies« with its viaduct and tunnels as they passed over or under St. Pancras Churchyard. But at the end of the day, a local historian looking back from the waning years of the nineteenth century was surely right in how he categorized these opponents of new spaces for the dead; »seeing how beautiful the gardens are (once the viaduct was built, tunnel bored and bodies removed the ground that was left was turned into a park, T.L.) one wonders at the bigotry and narrow mindedness of those who so long fought against the reforming spirit, and preferred to keep the grounds in their unsanitary and neglected condition.« Churchyards were in the way of the march of progress.[15] And, no-one could defend the leaking of oily, smelly exudates from bodies into urban wells and other drinking water supplies.

But in fact the case for the public health dangers of old churchyards was by no means as persuasive as proponents of reform claimed. Dead bodies – and certainly not vapors of dead bodies – do not cause disease and, more to the point, contemporaries knew it. Edwin Chadwick got a chilling letter, the sort one would not want to get just before going to press from an expert in ones field, on the eve of the publication of his famous and inflammatory 1843 report on internment in towns and cities. It was a comment on a draft version from his colleague and Benthamite fellow traveler Southwood Smith and it was not encouraging: »The foundation of the whole subject«, Smith writes, »is that animal matter in a state of decomposition is injurious to health (…) Now it appears to me that the Evidence of that fundamental truth in your report is neither so strong, so succinct nor so varied as it might be.« Basically, he says, the report is not what is »necessary to produce a powerful im-

pression on the public mind« and recommends »*greatly* strengthening the evidence.« There was little poor Chadwick could do at that point.[16]

But he might have known. When the reforming medical journal *The Lancet* discussed the question in the 1840's various correspondents pointed out that the eighteenth century evidence that was being adduced for the danger of bodies, even when supplemented by such massive compilations of horrors as Dr. George Walker's 258 page long *Gatherings from Graveyards, Particularly London* (1839) did not make the case. One physician, for example, pointed out how many dissections they all had done without getting ill. And it did not go un-noticed that the very same doctors and public health advocates who were so eager to move dead bodies out of churchyards had also been the great advocates of the Anatomy Acts which made the unclaimed bodies of the poor available for sustained medical use. The epidemiology that purported to show the dangers of intramural interment was also weak, entirely anecdotal, and easily parried by equally ad hoc counter evidence. As Matthieu Orfila, the distinguished professor of jurisprudential medicine at the Sorbonne, pointed out in 1800, the evidence that dead bodies were particularly dangerous was either apocryphal or exaggerated or irrelevant: purported injuries were not due to »putrid exhalations.« He reports – as do the pathologists I have consulted – that he and his assistants have done many exhumations and autopsies, taken no special precautions and have not taken ill.[17]

And there was certainly nothing specific to the dead that made church vaults and deep graves especially dangerous as proponents of new burial places claimed. In another context all of this is sorted out more clearly. James Curry, a distinguished physician in Edinburgh and one of an international community of medical men who had begun to study what ›exactly‹ constituted death from a physiological perspective, argued persuasively that there is indeed a common problem in mines, sewers, pump-wells, the holds of ships, and burial vaults: the absence of freely circulating air. He pointed out that the fumes from charcoal burning, fermentation, and other chemical processes produce something that makes air unhealthy: carbonic acid gas – CO2. Decaying bodies, in short, are not the problem; bad air, meaning air that is not periodically refreshed, is. This research had clinical implications – rescuing the apparently dead from their stupors required making oxygen available to them – but it had no immediate implications for burial policy.[18]

The question is why the argument about public health was so successful. There are many local stories but at a more abstract level I want to suggest that a new group of people managed to capture smell for its world view. Vicq d'Azir, one of the leading French proponents of cemeteries and a widely translated authority, gives it away: in the old, superstitious days, he says, we carried »our beliefs so far as to persuade ourselves that the emanations from the bodies of the saints were capable of warming the hearts of the faithful and encouraging in them impressions favorable to zeal and piety.« It was against this »superstition« that the Enlightenment fought. And once triumphant the relation of the living to the dead would change:

now carefully hidden the body would appear, he hoped, only in its aesthetic representation, in new memorial practices linked specifically to the disappeared body. Vicq suggests cenotaphs, mausolea, tombs, epitaphs, either empty where the bodies used to be if necessary, or far better, in new memorial parks.[19]

Public health thus does lie at the heart of the new regime of the hidden dead body but indirectly. The dead body had decisively shifted its grounds from the realm of the spirit to the realm of the flesh. The conservative clergy again got it right. Public health advocates had captured the conversation. Parkes' *Dictionary of Hygiene*, the Rev. Joseph Dodd, points out, had claimed that »the question of burial should be placed entirely on sanitary grounds«, if it is to »be judged rightly.« Christians had to address this kind of claim – this appropriation of the body by medicine – if they wanted to sustain a sacral understanding of the body. Archdeacon Hale was more precise. He links »the modern Hygiest advocating the entire separation of the mansions of the dead from the houses of the living for the sake of public health,« and the modern Epicurean who holds the same view because »nothing is so painful to him as the thought or sight of death.« Striped of »superstition«, revealed in all and only its natural boldness, doctors and the enlightened public retreated in the case of its now exclusively materialist realities. Death, in other words loses its lineage – its metaphysical centrality; the discourse and agitation of public health is more of a symptom than a cause of the displacement of the dead into new spaces.[20]

I have so far sketched in a cultural interpretation of one path – the public health route – to the cemetery – and have only gestured toward the other trajectory: the active imaging by an ascendant class of a new community of the dead who are known to the living through memory. I want now to give some content to that idea and to the process whereby this happened. It is not quite right, as Gray wrote in the most popular poem of the second half of the eighteenth century that »The rude forefathers of the hamlet sleep / Each in his narrow cell for ever laid.« In fact, as I have suggested, bodies were jostled quite a bit and few enjoyed a narrow cell to be occupied forever. But it is the case that Grey's Elegy spoke of an ideal – a »congregation of the dead«, as the clergyman James Hervey wrote – a historically rooted community of the dead belonging alike to a particular place. It was an ideal which held enormous appeal on the eve of its destruction.[21]

Some of course had never belonged to the community, the most prominent group being, of course, Jews but including also »strangers« to the parish, i. e. those with no customary claim to being buried there such as vagrants and prostitutes. In times of epidemic the dead were buried where they found room. Also, small dissenting groups sometimes had separate burial grounds although they often put their dead to rest in the parish churchyard. There were also moments of overt aristocratic rejection of the old system: Lord Carlisle's mausoleum, far from sacred ground at Castle Howard – the first in Europe since Roman antiquity – harkened back to an earlier, pre-Christian regime of the dead. And there were the tombs of a nas-

cent, far flung, empire: the extraordinary seventeenth century freestanding tombs of the great east India merchants of Surat whose Latin inscriptions and European pseudo heraldry on an essentially Saracenic buildings set amidst tropical foliage produced the sort of weird bricollage effect that would so attract and repulse visitors to the nineteenth century cemetery. Then in the 1760's there was Park Street, Calcutta, and, following it, many more colonial burial grounds almost all in the grandest neoclassical style. In fact, those we might think of as the dead, those with no particular parish attachments, were amongst the earliest inhabitants of the new cemeteries in the metropolis: Major John William Pew of the Madras Army, Lady Bonham, wife of the commander in chief of Hong Kong, Major General Casement of the Bengal Army, various East India Merchants, all at Kensal Green for example. Clearly the old community of the dead was breaking down and the cemetery became a radically new sort of space in which it was possible to imagine a new one. Or rather, the community of the autarchic dead of the parish gave way to a society of the dead from anywhere and everywhere.[22]

A new necro-geography also came into being. In the church and churchyard »custom« dictated that bodies be buried with their heads to the west and feet to the east more or less in alignment with the liturgically prescribed orientation of the church which in turn had some long standing relationship to its built environment. Churchyards were around churches thus stood on the sites of holy wells, or the chapels of Saxon manors, or earlier burial mounds, or at medieval cross roads. That is, they were historically rooted and they were located in the midst of daily life. Cemeteries where located where land was cheap which meant at a distance from commerce and alternative better paying occupancy. They were nowhere in particular and within them graves were aligned in no particular direction.

The place of the cemetery in relation to the city from which it drew its dead, the features and topography of the new burial places, and the orientation of the dead in its grounds – literally the direction in which they were placed – thus changed radically from what had been the case. A cemetery might be near an old sacred space in a city's social if not geographic center. In Glasgow, for example, it is on a rise opposite the Cathedral. But this is fortuitous. The Merchant Adventurers, a venerable guild, had profited in various ways from the land that became the Glasgow Necropolis – some of it had been leased for farming, some used as a quarry, and then in 1828 it was decided that a cemetery would be just the thing: »it afforded a much wanted accommodation to the higher classes, and would at the same time convert an unproductive property into a general and lucrative source of profit«. In short, this new burial place was the result of an economic opportunity seized, of unprofitable land converted to a new and more profitable use. Horticultural societies with a sense that gardens allowed people to »rid themselves of TIME among the final homes of those who have exchanged in for eternity« founded Mt. Auburn near Boston and Spring Grove in Cincinnati. These so-called rural cemeteries were, explicitly, meant to bring the charm and nostalgia of the countryside within reach of the

city while the dead themselves were kept far away. Prosperous members of the public bought plots in these new kinds of parks.[23]

Liverpool's first cemetery, like Glasgow's, was also in a quarry, a big advantage since it allowed for tombs in the style of the patriarchs. Highgate had to build this feature into its landscapes but what seemed a disadvantage was turned to gain. On top of the Egyptian Avenue, whose magnificent burial places were a fantasy version of pharaonic antiquity, was the capitals first Macadem road where carriages could glide smoothly over this remarkable tar surface. The cemetery was distant from the city »in a most picturesque situation, and commanding a fine view of the giant city, lying below.«[24] The dead, in short, occupied a place noted for its views of where they had once lived. Others of the new places of the dead were chosen for other reasons: Woking, south of London on what had been thousands of acres of wasteland purchased by a for-profit company from Lord Onlsow, was on a railway line; special trains brought bodies from Waterloo Station. Trains brought the dead out of cities in Australia too; Sydney's Rookwood Necropolis was placed were it was because of its proximity to tracks. But whatever the specific history of each cemetery, they all took the dead away from living and placed them in a radically new sort of environment: in extra-urban parks in which they were aligned not to wake up at the last judgment facing Jerusalem, i.e. toward the east, but in whatever direction local topography dictated: enjoying a fine vista, facing a fountain or a path.

Cemeteries segregated the dead; they had no place in urban space. More successfully than the home ever was for women, they succeeded in being really a »separate sphere.« Not for the dead the »tumult of a populous city (...) their business with this world is ended (...) The price of corn, the state of the money market, or the rising or falling of the funds are matters which ought to be discussed far away from those we followed.« Not in front of the servants. No wonder that William Hazlitt understands the fear of death as being the fear of no longer mattering in the world of affairs and, projecting back, of never having mattered at all. »People walk along the streets the day or our deaths just as they did before, and the crowd is not diminished. While we were living, the world seemed in manner to exist only for us (...) But our hearts cease to beat, and it goes on as usual, and thinks no more of us than it did in our lifetime.«[25] There is in these sentiments an almost Darwinian disenchantment of the world *avant la lettre*, a realization that the world cares little for the individual. Hazlitt's is not the awesome death that so disturbed Dr. Johnson who so much wanted to believe in the Cock Lane Ghost; it is death as being forgotten. Memory, not the afterlife, is its antidote and the cemetery made possible an undreamed of elaboration of personal commemoration and contemplation which the densely populated churches and church yards of the old order allowed only for a very small elite. I do not want to attribute this profound development in how we remember the dead to the lifting of material constraints alone. But, the late seventeenth century architect and playwright Sir John Vanbrugh was right when he argued that the cemeteries he proposed to replace churchyards would permit »noble

mausoleum erected over the dead«, while those now in aisles and under pews in parish churches had at best »little tawny monuments of marble stuck against walls and pillars.«[26] Or, probably not at all. Cemeteries made memory hugely more democratic even if it did not make it universally accessible.

Burial in the parish churchyard and church was explicitly for parishioners. Others could and did, for a higher fee, buy the privilege of burial there and matters were never as tidy as principle might suggest. But in general they were representations of what were thought of as autarkic communities. The nineteenth century cemetery was in its essence public and its glory was that anyone could be there: »Russ sleeping next to Spaniard, Protestant next to Catholic, the Jew next to the Turk«, claims the Glasgow Necroplis echoing Père la Chaise. Anyone who could afford a place could be there and the first burial there was in fact a Jew.

The poor, of course, had not been as prominently buried in the churchyard as were the powerful and rights to especially prominent places belonged in various complicated ways to local landed classes. And, of course, as the middling sorts during the course of the seventeenth century started to bury their dead in the floors of the church the poor were further isolated outdoors. But they had to be there for the churchyard to be what it was: the sensibility that so attracted readers of Gray's *Elegy* depended on it.

In cemeteries they were hidden and expendable were it not that they were needed only to make the enterprise pay. The dirty secret is that in fact the new cemeteries could survive economically only by egregious cheating on the one grave one body program of the public health reformers. Whether in the *fosse commune* of the French cemetery or the British shaft graves that, with careful planning, could hold thirty or forty bodies the poor subsidized the middle classes. Unlike the churchyard imagined by Gray, the nineteenth cemetery could only be »read« by and was readable for them alone.

There is also a peculiar aesthetic incoherence of the cemetery which produced unease in viewers as diverse as the radical liberal political economist, Harriet Martineau, and the high church Tory architect and critic S. A. Pugin. Martineau thought that Mt. Auburn, outside Cambridge, Massachusetts, generally signified much that was good about the new country that, in other ways, she found culturally wanting: unbound by the past, optimistic about the future. But the cemetery's historical incoherence disturbed her. She found it strange that the Egyptian gate with its winged globe and serpent should have a quote from Ecclesiastes – »then shall the dust return to earth« – which belies both the Egyptian theme and the death as sleep in nature motif which dominates Mt. Auburn which she was visiting. She was equally puzzled as to why the Trier born, Boston buried, phrenologist Johann Spruzheim rests under a tomb that is the facsimile of Scipio's (that would be L. Cornelius Scipio Barbatus, consul 298). It is not easy, she says, »to conceive how anything appropriate to Scipio would suit Spurzheim.« The answer turns out to be purely circumstantial and shallow but also wonderfully liberating. The marble arri-

ved just when Spurzheim died an the committee appointed to honor him saved time by purchasing it. Pugin is angrier at the »grossest absurdities« perpetrated by new cemetery companies. There is the superabundance of inverted torches, cinerary urns – but of course no ashes – and other pagan symbols. The entrance gate is usually Egyptian – a kind of orientalist fantasy in Pugin's view which associates – falsely – discoveries along the Nile with the idea of catacombs which the company sells. It is topped by Grecian capitals along a freeze giving the cemeteries name; Ossiris bears a gas lamp and various »hawk headed divinities« look on. Hieroglyphics on a cast iron gate mean nothing; »they would puzzle the most learned to decipher.« And so would the aesthetics of the cemetery more generally.[27]

The new cemeteries were essentially memorial parks. They were under the supervision of landscape gardeners not priests; they reflected secular tastes with little clerical guidance. A Christian burial place, argued one of their clerical opponents, »should not betray a starched look. It should not look as if it had been tricked and decorated to give it undue attraction.« There should be no fancy plantings but only yew trees, no flower gardens, not »domestic shrubbery.« But of course this is exactly what made Père la Chaise or Highgate or any of the score of new places for the dead the repositories of family memory that they were. Precisely what conservatives hated is what made them attractive to the spokesmen of progress. An upbeat tourist guidebook for Hull praises city's cemetery director because, in addition to his regular duties, he »also pursues his horticultural labours, *con amoure*, and with such taste and industry as to make this otherwise ›valley of gloom‹ a very garden of delights.«[28] No spirit or ghost would want to leave such a place for town.

Different styles of monuments – you can buy whatever style you want – about one another. There is in principle no symbolic order, nor historical order. But there is a space in which one could mourn and remember in whatever fashion one could afford in the company of veritable museum of styles and even bodies: Abelard and Heloise and Molière were moved to Père la Chaise; John Knox stood guard over the Glasgow Necropolis. Memories and even bodies could be moved; but ghosts stayed in the place.

All of this suggests that I have gone a very long way around to rediscover the bourgeoisie: in radically new places for the dead the autarchy of the local gives way to openness of the great wide world; a sacred geography gives way to a secular one; home – in this case the home of the dead – is removed from work old verities torn asunder; all that is solid melts into air. One does not need an anthropology or an archaeology or a cultural geography of death – as one might need in studying the ancient Greeks or Egyptians – to understand the nature of a new civilization that became ascendant in the nineteenth century and to see that cemeteries are an integral part of it.

But death, to paraphrase Levi-Strauss, remains good to think with. It always takes a lot of cultural work to put the dead to rest, but this work takes on peculiarly modern forms after the rejection of a widely accepted transcendental account of

death itself. Enlightenment figures and those who followed in their tradition that substituting History – progress, health, memory, moral and material advance – for religion and superstition would make matters easier. In a way, they did. Occasionally a vampire or so might appear in one of the new places for the dead – London's Highgate is a case in point – but, by and large, this did not happen very much.

The dead, however, did not stay in the realms of memory and in their own, other, world – their necropolis – far from the crowded city of the living. They returned in new ways and with them came all sorts of other strange phenomena that seemed beyond ordinary knowing. In fact, we might speculate that the epidemic of spirits and of the occult more generally in the second half of the nineteenth century was a response to the radical separation of the dead and the living. It was not an explicit assault on secularism; table knocking and much of the occult experimentation of the late nineteenth and early twentieth century had little if anything to do with religion in any traditional sense. But nothing in human life represents the world beyond ordinary experience, the world not accessible to ordinary reason and empirical study, more powerfully than death. With the dead banned from the city, we might continue to speculate, something else took their place as placeholders for the unknown, the hidden world. Flush the dog found himself at the beginning of a new phase of epistemological skepticism born of the return of the repressed – the banished dead.

Notes

1 Virginia Woolf, Flush. Edited with and introduction by Kate Flint, Oxford 1998, 100-102.

2 Cf. Palmira Brummett, Images and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911, Albany 2000.

3 For this and the next paragraph see E.J. Clery, The Rise of the Supernatural Fiction, Cambridge NY 1995, particularly 13-32.

4 Cited in Jay Winter, Sites of Memory, Sites of Mourning, Cambridge 1995, 20-21.

5 William Mumford, A Visit to Kensal Green Cemetery, in: Bentley's Miscellany 9 (1842), 92 ff.

6 Laman Blanchard in: Ainsworth's magazine. A miscellany of romance, general literature, & art, 1 (1842).

7 Calculations based on Asiaticus, The Epitaphs in the Different Burial Grounds in and about Calcutta, Calcutta 1803.

8 William Hale, Intramural Burial in England not Dangerous to the Public Health. Its Abolition is Injurious to Religion and Morals, London 1855; John Claudius Loudon. An Encyclopedia of Gardening New ed., revised, London 1835, entry 1562 (emphasis added).

9 I have this on report from one of the editors of this volume, Alexander Geppert.

10 Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966, 2.

11 Cf. Vanessa Harding, »And One more May be Laid There«. The Location of Burials in Early Modern London, in: The London Journal, 14/2 (1989), 10 f. R. Latham and W. Mathews, The

Diary of Samuel Pepys, Berkeley and Los Angeles 1971, 90 (18 March 1664). My calculation of the density of bodies in the Cemetery of the Innocents is based on its size and the number of skeletal remains supposedly removed when the cemetery was closed. It is meant not as a scientific estimate but as an exercise in showing the order of magnitude of crowding.

12 Gibert v. Buzzard and Boyer, Reports of Cases Argued and Determined in the Ecclesiatical Courts at Doctors Common, London 1827, 3, 167, and 335-443.

13 Cf. Johann Wolfgang v. Goethe, Die Wahlverwandtschaften: ein Roman, Frankfurt am Main 2002 ([1]1809), Teil 2, Kapitel 1.

14 Hale, Burial, as note 8.

15 H.B. Wilson, Letters to the Parishioners of St. Thomas the Apostle on the Bill no before Parliament impowering the Corporation to take the Churchyard at St. Thomas, 2; A Plea for St. Pancras Chruchyard, London 1874; William E. Brown, A Short History of St. Pancras Cemeteries, London 1896, 17.

16 Chadwick Papers, University College, London, Box 46 (emphasis as in original).

17 The Lancet 1 (1839/40), 411-413, and 1 (1840-41) 201 f.; Matthieu Orfila et Octave Lesueur, Traité des exhumations juridiques, Paris 1831, 10.

18 Cf. James Curry, Observations on Apparent Death, London [2]1815, 72-75, and 179.

19 Vicq d'Azyr, An Essay on the Danger of Interment in Cities. New York 1824, 28 ff. This piece was originally a translation, with comments by Vicq, of an Italian work of the late eighteenth century.

20 Rev. Joseph Dodd, Consecration. Or a Plea for the Dead, London n.d., 2.

21 James Hervey, Meditations Among the Tombs, London 1778.

22 Cf. Pictoral Handbook of London, London 1859, 287; on Calcutta and more generally on the Indian case see Sten Nilsson, European Architecture in India, 1750-1850, London 1969, 130-137.

23 John Strang, Necropolis Glasguensis, Glasgow 1831, preface, and 28-37; George Ticknor Curtis, Mount Auburn, in: New England Magazine 7 (October 1834), 316; quotes in Blanche Linden-Ward, Strange but Genteel Pleasure Grounds: Tourist and Leisure Uses of Nineteenth-Century Rural Cemeteries, in: Richard Meyer, ed., Cemeteries and Gravemarkers, London, and Ann Arbor 1989, 302, and 293-328 generally.

24 John Weale, Pictorial Handbook of London, London 1854, 288; see also William Justyne, A Guide to Highgate Cemetery, London 1865; David A. Weston, and Laurel Burge, The Sleeping City: the Story of Rookwood Necropolis, Sydney, 1989.

25 William Hazlitt, On the Fear of Death, in: Geoffrey Keynes, ed., Selected Essays of William Hazlitt, London 1930, 168.

26 For Vanburgh see Howard Colvin, Architexture and the Afterlife, New Haven 1991, 316 f.

27 Harriet Martineau, Retrospect of Western Travel, London 1838, 2, and 227-233; A. Welby Pugin, An Apology for the Revival of Christian Architecture in England, London 1853, 12, and plate 5.

28 W. Hastings Kelke, The Churchyard Manual. Intended chiefly for rural districts, London 1851, 16. Although Kelke's title suggests that he is interested primarily in rural cemeteries all his criticism is directed at the new urban places for the dead. His mission is to prevent this secular nightmare from having too great an impact on the country churchyard. Cf. The Visitors Guide to the Town of Hull, Hull 1852, 23 f.

Diethard Sawicki

Spiritismus und das Okkulte in Deutschland, 1880-1930

Das Okkulte und der Okkultismus sind schillernde Begriffe, die sich durch einen besonderen Reichtum an Konnotationen auszeichnen. Das lateinische *occultus* bezeichnet im engeren Sinn etwas Verborgenes oder Verstecktes. Nun kann man Dinge absichtlich verbergen oder verstecken. Es ist aber auch möglich, dass ein Objekt, ein Sachverhalt jemandem verborgen bleiben kann, ohne jemals vorsätzlich versteckt worden zu sein. Somit können die Orte des Okkulten der Jahre um 1900, denen der vorliegende Band sich vornehmlich widmet, ganz unterschiedlich verstanden werden: Zum einen wäre es möglich, darunter die sozialen Orte von Arkandisziplinen zu verstehen, also von Diskursen und Praktiken, die nicht der Öffentlichkeit preisgegeben werden sollen und deshalb im Rahmen von Gruppen stattfinden, die sich abgrenzen wollen und dies durch spezifische Organisationsformen und Zugangsbeschränkungen (etwa Initiation) zu realisieren versuchen. Speziell im Bezug auf die Moderne könnten Orte des Okkulten andererseits aber auch Bestandteile vergangener Lebenswelten sein, die nur insofern okkulten Charakter haben, als sie der Forschung bislang verborgen geblieben sind. Dann gewönne die Formulierung eine ironische, methodenkritische Facette. Tatsächlich zeigte die zünftige Historiographie ja lange Zeit ein fast schon ostentatives Desinteresse an Themen, die mit dem Makel des Trivialen, Peripheren und der wissenschaftlichen Analyse Unwürdigen behaftet schienen. Okkultes fiel in diese Rubrik. Auch die Selbstbeschränkung auf methodisch-theoretische Zugänge, die *Occulta* gar nicht erst in den Fokus der Untersuchung treten ließen, mag eine Rolle gespielt haben. Impulse zur Beschäftigung mit dem Flüchtigen und Randständigen kamen vor rund zwanzig Jahren zuerst aus dem Umfeld Foucaults und in letzter Zeit vornehmlich aus solchen Bereichen der Geschichtswissenschaft, die sich unter Rückgriff auf die Nachbardisziplinen Volkskunde und Ethnologie um eine Neuvermessung der mentalen Landschaft der europäischen Neuzeit bemühen.[1]

Die Kategorie okkult kann aber nicht nur im Sinne eines sozialen und diskursiven Ortes verstanden werden oder als Hinweis auf spezifische Defizite bestimmter Formen der Geschichtstheorie und -methodik. Vielmehr signalisiert die Rede vom Okkulten im Sinne von Arkandisziplinen begriffsgeschichtlich bereits ein definierbares Bündel einschlägiger Diskurse und Praktiken, die seit dem 16. Jahrhundert

zunächst als *philosophia occulta* und später als *sciences occultes*, *occult sciences* und *geheime* beziehungsweise *verborgene Wissenschaften* bezeichnet wurden.[2] Darunter wurden insbesondere Astrologie, Kabbala, Magie und die Hermetik mit ihrem besonderen Akzent auf der Alchimie verstanden. Die diesen Wissensbeständen zugeschriebene besondere Qualität war der Grund dafür, dass sie geheim bleiben und nur einem Kreis von Eingeweihten zugänglich gemacht werden sollten: Es handelt sich um Lehren, deren Anwendung den Zugang zu Kräften und Erkenntnissen eröffnen will, die weit über das menschliche Maß hinausgehen und den Adepten an das Göttliche grenzende Macht und Einsicht verschaffen.

Diese Konstellation aus Astrologie, Kabbala, Magie und Alchimie erhielt um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich die Bezeichnung *occultisme*, die damals noch parallel mit *sciences occultes* gebraucht wurde. Der wohl wichtigste Multiplikator okkultistischen Gedankenguts für die Moderne übernahm sie in seine Schriften: Alphonse-Louis Constant (1810-1875) alias Eliphas Lévi. Als gläubiger Katholik hatte Constant zunächst Priester werden wollen, ehe ihn eine Liebesbeziehung von diesem Plan abbrachte, was ein unstetes, zeitweise von materiellen Nöten gekennzeichnetes Leben zur Folge hatte. Constant schlug sich als Lohnschreiber durch und engagierte sich in der radikaldemokratischen Bewegung Frankreichs; auch unter die frühen Theoretiker des Feminismus ist Constant zu zählen. In den frühen 1850er Jahren begann er sich für Magie zu interessieren und hebräisierte seinen Namen, da er die Juden für die Hüter des ursprünglichen magischen Wissens hielt. Unter dem neuen Namen Eliphas Lévi stilisierte er sich zum Magus und verfasste eine ganze Serie von Werken zur Theorie und Praxis der Magie. Die beiden zentralen, bis heute nachwirkenden Texte *Dogma der Hohen Magie* (1854/55) und *Ritual der hohen Magie* (1855) wurden 1856 als *Dogma und Ritual der Hohen Magie* in einem Band publiziert. In seinen Werken verzahnte Lévi erstmals seit Agrippa von Nettesheim und Paracelsus im 16. Jahrhundert wieder die in Europa zirkulierenden magischen Lehren, so dass ein scheinbar kohärenter Block okkulten Wissens entstand. Diejenigen, die Schriften wie die von Lévi rezipierten und an die Wirksamkeit der darin dargelegten Praktiken glaubten, sollen im Folgenden als magische Okkultisten bezeichnet werden.

Um 1900 etablierten sich zwei weitere Bedeutungsschattierungen des Begriffs Okkultismus. Die wissenschaftlichen Okkultisten wollten nicht im Geheimen wirken, sondern die verborgenen, also okkulten Kräfte in der Natur erforschen, die für eine Reihe unerklärlicher Phänomene – vom Hellsehen über das Austreten von Ektoplasma aus Körperöffnungen bis hin zur Rutengängerei – verantwortlich gemacht wurden. Mittels explizit am Standard der experimentellen Naturwissenschaften ausgerichteter Methoden sollten solche Erscheinungen verifiziert und erklärt werden.[3] In der jungen Theosophie Madame Blavatskys – jenem Experimentarium der Esoterik des 20. Jahrhunderts[4] – wurden okkult und Okkultismus dagegen zur Bezeichnung eines Geheimwissens verwendet, das den gemeinsamen Kern aller Weltreligionen bilde.[5]

Die folgenden Überlegungen über das Okkulte wollen sich nicht auf die detaillierte Nachzeichnung aller bis hier umrissenen begriffsgeschichtlichen Aspekte des Themas beschränken, sondern sich den Diskursen des Okkulten unter stetem Rückbezug auf die ihnen zugehörigen, tatsächlich ausgeübten Praktiken zuwenden. In den Blick treten dabei immer neue Konglomerate aus Diskursen und Praktiken, die sich auf den ersten Blick den empirisch-zweckrationalen Paradigma als Kennzeichen der westlichen Moderne zu entziehen scheinen, weil die intersubjektive Überprüfbarkeit ihrer behaupteten Grundlagen und Wirkungen nicht möglich ist. Bewusst wird der Blickwinkel der Betrachtung dabei nicht auf die sich selbst als solche bezeichnenden Okkultisten beschränkt. Es erschlösse sich dann vor allem ein zahlenmäßig begrenztes Netzwerk akademisch nicht etablierter Privatgelehrter aus Bourgeoisie und Adel, die sich entweder magischen Praktiken in logenartigen Vereinigungen widmeten oder aber als wissenschaftliche Okkultisten der Erforschung jener Naturkräfte widmen wollten, die sie für Hellsehen, Psychokinese und andere durch den Spiritismus bekannt gewordene rätselhafte Phänomene verantwortlich machten. Doch das Feld der Spielarten des Okkulten um 1900 erweist sich als deutlich weiter. Ideengeschichtlich handelt es sich aber durchwegs um Derivate der alten geheimen Wissenschaften, freilich in epochenspezifischer diskursiver und sozio-topographischer Zurichtung.

Konglomerate aus Diskursen und Praktiken

Eine Übersicht über die virulenten Spielarten des Okkulten im Deutschland des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kann also beim Okkultismus (1) ansetzen, unterteilbar in magischen und wissenschaftlichen Okkultismus, der als Vorläufer der heutigen Parapsychologie gelten kann. Beiden damit befassten Personenkreisen ist eine spezifische Urbanität der sozialen Beziehungsmuster und Kommunikationsstile zuzuschreiben. Seine Protagonisten lassen sich nur bedingt mit regionalen und lokalen Traditionen des Okkulten in Beziehung setzen – am ehesten noch über die jeweilige frühe biographische Prägung. Beispielhaft genannt werden kann dafür etwa der langjährige Herausgeber der Zeitschrift *Psychische Studien*, Gregor Constantin Wittig, der sich bekannte, seit seiner Kindheit in der schlesischen Provinz mit unerklärlichen Phänomenen, Magie und Geisterglauben in Kontakt gekommen zu sein.[6] Dient Wittig als Exempel für den Bereich der wissenschaftlichen Okkultisten, kann für die magische Richtung auf den – in den 1920er Jahren auch in Deutschland aktiven – Aleister Crowley verwiesen werden, der aus einer Familie protestantischer Schwärmer stammte. Beispielhaft für das bourgeois bis adelig geprägte soziale Umfeld des wissenschaftlichen Okkultismus um 1900 kann die Experimental- und Forschungspraxis des Münchner Freiherrn Albert von Schrenck-Notzing gelten, die plastisch von Thomas Mann dokumentiert wurde, der 1922 einige Séancen in von Schrenck-Notzings Hause besuchte.[7]

Die magischen Okkultisten schufen logenähnliche Verbindungen ähnlich den eher an Arkandisziplinen als an Geselligkeit interessierten Fraktionen der Freimaurerei, die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer wieder auftraten. Die Zeit zwischen Jahrhundertwende und Zweitem Weltkrieg war durch eine regelrechte Renaissance der Geheimbünde und okkultistischen Gemeinschaften gekennzeichnet, deren soziale Reichweite und kulturelle Wirksamkeit auch die in dieser Beziehung herausragenden Gruppierungen des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts bei weitem übertrafen. Neben die Theosophie und Anthroposophie traten nur durch Initiation zugängliche Bünde wie der *Orden der Goldenen Dämmerung* (*Order of the Golden Dawn*) und der *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), in denen Aleister Crowley eine bedeutsame Rolle spielte. In Deutschland formierten sich unter anderem der *Orden des Neuen Tempels* des Jörg Lanz von Liebenfels oder die von Crowley unabhängige, aber auf seinen Lehren und magischen Ritualen aufbauende *Fraternitas Saturni*, die Eugen Grosche 1928 gründete.

Als weitere Strömung ist der Spiritismus zu nennen (2), dessen Anhänger sich der Kommunikation mit den Geistern der Verstorbenen, Bewohnern fremder Planeten und höheren nichtmenschlichen Wesen verschrieben. Die Spannweite der Varianten des Spiritismus erweist sich als außerordentlich breit: Von den hinsichtlich ihrer informellen Organisation und internationalen Vernetzung als Pendant zu den wissenschaftlichen Okkultisten anzusehenden adelig-bourgeoisen Spiritistenzirkeln[8] reichte sie über kleinbürgerlich-proletarische Vereine bis zu niedrig organisierten Kultpraktiken in Hausgemeinschaften oder Familien, die in spezifischen Frömmigkeitstraditionen wie dem Pietismus oder Spielarten katholischer Mystik wurzeln.[9] Dazu trat um 1900 der Spiritismus als kommerzielles Phänomen, als Gegenstand der Vermarktung in varietéhaften Schauveranstaltungen und somit Bestandteil einer entstehenden Unterhaltungsindustrie.[10] Im angelsächsischen Raum sind sowohl der Spiritismus als Phänomen der Mittel- und Oberschichten wie auch als alternative religiöse Bewegung der Unterschichten inzwischen recht gut dokumentiert.[11] Die eigensinnige, widerspenstige Seite des »plebejischen« Spiritismus in Arbeiter- und Handwerkerkreisen des 19. Jahrhunderts wurde schon von geraumer Zeit behandelt.[12] Dabei zeigten sich Parallelen zu den von Edward P. Thompson dargelegten rebellischen Potentialen des religiösen Dissenses, insbesondere der schwärmerischen Traditionen des Protestantismus. In Bezug auf Deutschland sind erst Mitte der 1990er Jahre entsprechende Darstellungen vorgelegt worden, die erkennen lassen, dass vergleichbare Entwicklungen zumindest ansatzweise auch auf dem Kontinent stattfanden.[13] Eine eingehendere Untersuchung des deutschen Spiritismus als Phänomen der gebildeten Schichten und seiner vielfältigen Verflechtungen mit dem Milieu der Theosophie und Anthroposophie ab 1900 steht auch noch aus.

Eher von Volkskundlern als Historikern bearbeitet wurde bislang das Gebiet der informellen alltagsmagischen Praktiken (3), die insbesondere zur Ermittlung zukünftigen Geschehens dienen sollten. Pendeln, Kartenlegen, Astrologie mögen

dabei die verbreitetsten der zahlreichen Wahrsagekünste gewesen sein. Auch für alltagsmagische Praktiken spielten – zum Teil schon seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert – Tendenzen der Kommerzialisierung eine Rolle. Vornehmlich auf die wachsende Zahl und immer leichtere Verbreitung einschlägiger Druckschriften ist hierbei das Augenmerk zu richten. Der Vertrieb ›geheimer‹ Zauberbücher durch Kolportage, Sortimentsbuchhandel und Versandunternehmen bewirkte eine Diffusion magischer Handlungsanleitungen, die bis gegen 1800 fast nur als Handschriften zirkuliert waren und als kostbar gehütete Geheimnisse gegolten hatten. Erst im Gefolge der Aufklärung wurde magisches Wissens allgemein und mühelos verfügbar. Die Druckerpresse, aus der die kritisch räsonierende Öffentlichkeit mit immer neuem Lese- und Debattierstoff versorgt wurde, produzierte gleichzeitig Schriften, die das enthielten, was den Volksaufklärern, die sich soviel von ihren belehrenden Periodika und Broschüren versprachen, als Ausdruck gefährlichen Aberglaubens gegolten hatte. Die solchermaßen bis heute verbreiteten Zauberbücher sind in der Regel magische Schriften mit rezeptartigen Handlungsanweisungen darüber, wie die Benutzer der Werke übernatürliche Mächte zu ihrem Nutzen einsetzen und insbesondere Dämonen beschwören können, um an Reichtümer zu gelangen, die Gesundheit zu bewahren oder Schadenzauber abzuwehren. Als Verfasser dieser Sammlungen werden in der Regel biblische Gestalten wie Moses oder König Salomon, aber auch mit einem besonderen Nimbus versehene Gelehrtengestalten wie Albertus Magnus oder Doktor Faustus angegeben.[14]

Der Einfluss solcher magischen Gebrauchsliteratur kann kaum überschätzt werden. Auch wenn die darin enthaltenen Rezepte befremdlich archaisch wirken, sind es doch Konstrukte, die offenbar schon am Ende des 18. Jahrhunderts, vor das sich ein Großteil der einschlägigen Werke kaum zurückverfolgen lässt, bewusst mit dem Nimbus des Uralten und Geheimnisvollen kalkulierten. Tatsächlich ist noch ein Fall aus den 1950er Jahren dokumentiert, als sich drei in Geldnot befindliche Männer durch eine Beschwörung aus dem *6. und 7. Buch Mosis*, das auch heute noch im Buchhandel erhältlich ist,[15] der Hilfe Luzifers versichern wollten, um zu Reichtum zu gelangen. Nachts unter freiem Himmel, bei Kerzenlicht und Weihrauchduft sollte dazu unter anderem dem Bösen ein Rehkitz geopfert werden.[16] Doch vielleicht ist das Kalkül der Erfinder, Kompilatoren und Editoren von Zauberbüchern auch noch auf eine andere Weise aufgegangen: Die archaisierende Gestaltung dieser Texte mag manche Forscher dazu verleitet haben, als Quelle tatsächlich eine alte Volksmagie, ein Wissen der »weisen Frauen« (Gunnar Heinsohn), Relikte »verbotener Künste« (Eva Labouvie) entdeckt zu haben. Bei allen ihren Verdiensten ist vor allem die deutsche Historische Anthropologie nicht ganz von dem Vorwurf freizusprechen, die komplizierten, schon frühzeitig medial (also vor allem durch Zauberbuch-Handschriften und kleine Druckschriften auf dem frühneuzeitlichen Medien-Markt) vermittelten Zirkulations- und Austauschprozesse von – auch magischem – Wissen nicht differenziert genug verfolgt und statt dessen lieber versucht zu haben, mit leichter Neigung zur Sozialromantik eine eigenständige Volkskultur zu konstru-

ieren, die grundsätzlich positiv gedeutet wurde und die Unterprivilegierten der Vergangenheit rehabilitieren sollte.[17]

Wenn Magie also einen zentralen Bestandteil der okkulten Wissenschaften, mithin des Okkulten bildet, muss auch eine ihrer speziellen Spielarten gesondert berücksichtigt werden: die Hexerei (4). Darunter ist die Vorstellung zu verstehen, bestimmte Menschen wären imstande, durch magische Zeremonien oder auch nur mittels Berührung oder des Bösen Blicks andere Lebewesen zu verhexen und ihnen Schaden zuzufügen. Unabhängig von allen Hexenbildern wie sie in der Frühen Neuzeit von den Klerikern konstruiert wurden – samt Hexensabbat, Teufelspakt und was Jacob Sprengers *Malleus Maleficarum* ansonsten noch bot – bestand und besteht in Europa ein ganz elementarer, epistemologisch anspruchsloser Glaube an Verhexung fort.[18] Die Persistenz der Hexerei beruht offenbar auf einigen Besonderheiten, die den Glauben an sie nah an den Bereich der anthropologischen Konstanten heranrücken. Die Vorstellung verhext zu sein, knüpft sich an elementare Erfahrungen kontingenten Leides, das bis auf oder unter die Haut des Subjektes dringt: rätselhafte Ekzeme, undefinierbare Schmerzen, vor denen die heutigen Ärzte genau wie ihre Kollegen im 16. oder 17. Jahrhundert die eigene Hilflosigkeit hinter einer ehrfurchtgebietenden Terminologie verstecken. Verflochten mit dem körperlichen Leiden ist das seelische. Hexenglauben speist sich auch aus dem Gefühl, das unmittelbare Lebensumfeld, die Familie, das Geschäft würden von einer fremden Macht planvoll ins Unheil gestürzt. Ehegatte, Kinder, Hab und Gut scheinen an Fäden zu hängen, rätselhafte Strahlen haben sich offenbar an sie geheftet, und die missgünstige Macht übt vermittels dieser Fäden oder Strahlen eine Kontrolle über sie aus. Die Übergänge zu den heute millionenfach diagnostizierten psychosomatischen oder neurotisch-paranoiden Erkrankungen sind fließend, doch es würde nicht weiterhelfen zu behaupten, Hexenglaube sei eine Form der Paranoia. Vielmehr liesse sich formulieren, dass Paranoia nur die Bezeichnung ist, mit der die im weltweiten und welthistorischen Maßstab zu vernachlässigende Minderheit der Psychiater und Psychoanalytiker westlicher Couleur die Hexerei begrifflich zu bannen versucht. Hexerei spielte gerade im von Joachim Radkau definierten »Zeitalter der Nervosität« zwischen 1880 und 1930 eine Rolle,[19] aber auch schon davor: Dass sich der Jurist Friedrich Krauß Mitte des 19. Jahrhunderts von Strahlen gesteuert fühlte,[20] der Astrophysiker und Spiritist Friedrich Zöllner sich von seinen missgünstigen Fachkollegen verhext glaubte, sind Indikatoren für ein Phänomen, das bis heute elementarer und allgegenwärtiger ist, als vielfach vermutet wird.

Schließlich eröffnet sich noch das fast unüberschaubare Gebiet der akademisch nicht oder nur eingeschränkt anerkannten Heilverfahren (5) – von der Geisterheilung mit ihrer Nähe zum Spiritismus über Vitalmagnetismus und Hypnose bis hin zur Homöopathie. Die bislang geleistete Forschungsarbeit, oft im Grenzbereich zwischen Volkskunde und Medizingeschichte angesiedelt, lässt erst erahnen, welche alltagsbestimmende Bedeutung die Frage der Heilung gewann, seit die Sorge um die eigene Gesundheit, die oft angstvolle Beobachtung von Leib und Befinden zum

Merkmal der Neuzeit wurden.[21] Und an diesem Punkt verweist die Thematik auch gleich wieder zurück auf das Feld der Hexerei, das ja – wie eben skizziert wurde – untrennbar mit dem Leiblichen, dem Körperlichen verbunden ist.

Theorie: Konjunkturen

Man erkennt – das dürfte diese Übersicht deutlich gemacht haben – einen ganzen »okkulten Untergrund« (James Webb) des modernen Abendlandes, wenn man sich erst einmal auf die Suche nach einschlägigen Phänomenen begeben hat. Allerdings trifft dieses gern gebrauchte Bonmot nicht ganz den Sachverhalt. Es geht ja weniger um wirklich Verborgenes und auch nicht um eine spezifische Subkultur unterhalb einer klar definierbaren Hochkultur. Solch ein Blickwinkel reproduziert nur die Debatte um das Verhältnis von Volks- und Elitenkultur in der Frühneuzeitforschung. Dort ist man inzwischen zu der Erkenntnis gelangt, dass diese Unterscheidung allenfalls eine idealisierende ist und den Blick dafür verstellt, welche Legierungs-, Aneignungs- und Austauschprozesse das Verhältnis zwischen den kulturellen Artefakten und den sozialen Positionierungen ihrer Produzenten/Konsumenten kennzeichnen.

Das, was hier an Okkultem skizziert wurde, war im fraglichen Zeitraum kein Teil einer Subkultur, sondern nur ein bislang wenig erforschter Teil des Alltags. Okkultes spielte sich lediglich zum Teil im Verborgenen ab und war häufig regelrechter Bestandteil öffentlichen Lebens: öffentliche spiritistische Séancen im Saal, öffentliche Hypnosedarbietungen, Druckschriften, Periodika, Broschüren, ordnunsgemäß angemeldete Vereine. In seiner Vielfalt und Heterogenität hatte das Okkulte allerdings – je nachdem, um welches konkrete Diskurs-Praxis-Bündel es sich handelte – seine spezifischen sozialen Orte und topographischen Hochburgen, seine zeitlich unterschiedlich gelagerten Konjunkturen.

Wenn wir im Zusammenhang mit dem Okkulten von Konjunkturen sprechen, wird dieser Begriff weniger im Sinne von Phasen besonderer quantitativer Intensität gebraucht, wie es üblicherweise der Fall ist, etwa wenn generalisierend konstatiert wird, nach dem Ersten Weltkrieg sei es zu einem besonderen Boom des Okkultismus in Deutschland gekommen. Was man damals beobachten konnte, war weniger ein Boom als eine Konjunktur im Sinne des französischen *conjoncture,* eine *coniunctio*, eine Verschränkung verschiedener Faktoren, die zusammen ein besonders deutlich erkennbares Phänomen zu erzeugen schienen, wie eben auch die Versammlung mehrerer Planeten an einer bestimmten Stelle des Himmels einen einzelnen, besonders hellen Leuchtkörper zu erzeugen scheint.

Von okkulten Konjunkturen lässt sich vor allem beim Zusammenwirken von drei Faktoren sprechen.

Als erstes ist das Feld der unspektakulär im Schutzraum des Privaten ausgeübten magischen Praktiken zur Lebensbewältigung zu nennen. Ihr Wandel und ihre

Intensitätsphasen sind nicht ganz dem Blick der Wissenschaft entzogen. Es handelt sich aber dennoch um Aktivitäten, die für den Historiker nur ganz punktuell erkennbar werden und zu ihrem allergrößten Teil spurenlos blieben. Was will man beispielsweise über Häufigkeit, situativen Kontext und Intention von Privatritualen ermitteln, die das Fallen eines Herbstblattes oder das Übertreten der Fugen zwischen Gehwegplatten zum Ausgangspunkt von Zukunftsdeutungen machen? Selbst etwas komplexere Wahrsageverfahren wie das Lesen im Kaffeesatz oder in ausgeblasenem Eiklar fallen unter diese Rubrik.

Als zweiter Faktor muss die Sphäre der thematisch einschlägigen Diskurse, der Bereich der überlieferten Einlassungen der Gegner und Verteidiger des Okkulten gelten. Selbstverständlich sind hier neben den Inhalten der Debatten deren diskursive Rahmenbedingungen zu beachten, die bestimmten, wann, wo und in welcher Form beispielsweise ein Reden über die individuelle Unsterblichkeit und das Verhältnis von Diesseits und Jenseits überhaupt möglich wurde.

Als dritter Faktor erscheint der Bereich der öffentlich sichtbaren okkulten Vergesellschaftungsformen und der damit verbundenen Publikationstätigkeit im Bereich einschlägiger Bücher, Kleinschriften und Periodika. Hier sind sogar quantifizierende Aussagen möglich. So lässt sich auf diesem Wege beispielsweise die quantitative Dimension des deutschen Spiritismus wenigstens grob abschätzen. Die 1906 erschienene dritte Auflage der *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* enthält etwa einen Artikel, in dem die Mitgliederzahl der spiritistischen Vereine Deutschlands mit mehr als 10.000 beziffert wird.[22] Der Vergleich mit dem Leserstamm spiritistisch-okkultistischer Zeitschriften lässt allerdings vermuten, dass die Angabe eher zu hoch als zu niedrig gegriffen sein dürfte. Die Redakteure erwähnten solche Zahlen meist im Zusammenhang mit der Klage, es fänden sich kaum genug Abonnenten, um die Herstellungskosten zu decken, obwohl die Leserschaft dafür eigentlich groß genug sei. Verantwortlich gemacht wurde neben einem generellen Desinteresse an spiritistischer Lektüre die verbreitete deutsche Gewohnheit, sich mit mehreren Bekannten die Abonnements für Zeitungen und Zeitschriften zu teilen oder im örtlichen Spiritistenverein die ausliegende Literatur gratis zu lesen.[23] Bei den *Neuen Spiritualistischen Blättern*, deren Leser sich hauptsächlich aus dem sächsischen Unterschichten-Spiritismus rekrutierten, kamen demnach auf jedes Exemplar der Zeitung mindestens sechs Mitabonnenten, teilweise sogar 15 bis 17. In Sachsen habe man bereits 1884 von 800 vereinsmäßig organisierten Spiritisten und einer Gesamtanhängerschaft von etwa 3.000 Personen ausgehen können. Der Leserkreis der *Neuen Spiritualistischen Blätter* wurde für 1888 mit mindestens 4.000 angegeben, obwohl die Abonnentenzahl nicht über 520 steige.[24] Die stärker an ein wissenschaftlich interessiertes Publikum gerichteten *Psychischen Studien* hatten nach einem Hinweis der Redaktion 1881 etwa 2.000 Leser.[25] Diese Werte relativieren die Angaben des Lexikons also deutlich.

Ein Zusammenhang zwischen quantitativen Spitzen der Veröffentlichungstätigkeit über das Okkulte und der Intensität und Verbreitung der tatsächlich ausgeüb-

ten okkulten Praktiken kann natürlich allenfalls als grobe Tendenz vermutet werden. So dürfte es bereits in der Vereinskultur des Kaiserreichs zunehmend den Typus des Okkultanhängers aus ästhetisch-weltanschaulicher Neigung gegeben haben, der sich nur gelegentlich oder selten an entsprechenden Praktiken beteiligte. Der Aufstieg der Theosophie und Anthroposophie um die Jahrhundertwende ist in diesem Zusammenhang ein wertvoller Indikator: Dem Spiritismus wurde von zwei okkultistischen Systemen der Rang abgelaufen, die sich von ihm dadurch unterschieden, dass die Ausübung magischer Praktiken gar nicht mehr gewünscht, sondern statt dessen meditative Innenschau propagiert wurde wie auch das Mitwirken in vereins- bis logenmäßigen Organisationsformen und die Exegese eines okkultistischen Lehrsystems, dessen Ausdifferenzierung bei weitem das der spiritistischen Doktrinen überstieg.

Konjunkturen des Okkulten sind dann zu beobachten, wenn der dritte Faktor, also die einschlägigen Vergesellschaftungsformen und die Publikationen, quantitativ zunehmen und eine Engführung zwischen einzelnen im privaten Alltagshandeln verbreiteten magischen Praktiken und bestimmten Diskursen einsetzt – etwa wenn inspirierte Rede und automatisches Schreiben über die spiritistische Broschürenliteratur zum privilegierten Weg der Geisterkommunikation erklärt und propagiert werden. Auf diesem Wege formiert sich dann zeitweise ein Phänotyp von okkulter Praxis heraus, der im Sinne einer Konjunktur eine besondere öffentliche Präsenz gewinnt und seine spezifischen Vergesellschaftungsformen hervorbringt.

Anwendung: 1853-1900

Gemäß diesem Modell lässt sich hinsichtlich des Spiritismus, jenes paradigmatischen Phänomens des Okkulten im 19. Jahrhundert, beispielsweise folgende Entwicklungskurve zeichnen. 1853/54 beginnt mit der Modewelle des Tischrückens und -klopfens die Geschichte des klassischen Spiritismus in Deutschland. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Zeitgenossen zwischen Tischrücken, Tischklopfen und Geisterklopfen genau differenzierten. Es gab das Tischrücken als Gemeinschaftspraxis, bei der sich eine Personengruppe an den unerwarteten Bewegungen eines von allen angefassten Tisches erfreute und dieses Geschehen als Wirkung einer bislang nicht identifizierten Naturkraft ansah. Beim Tischklopfen wurden dem bei einer Sitzung durch Klopfgeräusche antwortenden Tisch Fragen gestellt, deren Beantwortung nicht der Mitwirkung von Geistern zugeschrieben wurde. Lediglich diejenigen, die beim Tischklopfen an die Mitwirkung von Geistern glaubten, können als Spiritisten gelten. Spätestens ab 1855 erlahmte das öffentliche Interesse am Tischrücken und -klopfen. Doch bis dahin hatte sich bereits eine Kultur privater spiritistischer Zirkel etabliert, die sich dem Geisterkontakt durch Klopfkommunikation und automatisches Schreiben weiterhin widmeten.

Das Verschwinden des Themas Spiritismus als Technik der Kommunikation mit dem Jenseits aus der öffentlichen Wahrnehmung will nicht recht ins Bild passen,

zieht man die übliche historische Erklärung für seine Entstehung in Betracht. Demnach war er eine Reaktion auf den immer schärfer werdenden Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Religion im 19. Jahrhundert. So einfach kann der Zusammenhang jedoch nicht sein, denn dann hätte im deutschen Materialismusstreit der späten 1850er Jahre, in dessen Zentrum das problematische Verhältnis von Wissenschaft und Religion stand, zumindest am Rande das Thema Spiritismus auftauchen müssen. Spiritistische oder auch nur im philosophischen Sinne spiritualistische Positionen spielten in dieser Auseinandersetzung jedoch keine Rolle. Dieses spezifisch deutsche Desinteresse am Problem des Spiritismus, der doch zur gleichen Zeit im angelsächsischen Raum intensiv diskutiert wurde, kann unter anderem durch das Zusammenwirken wissenschaftsgeschichtlicher und politischer Faktoren erklärt werden. Die Konfliktlinie zwischen Theologie und Naturforschung verlief schon einige Jahre vor dem Erscheinen von Darwins *Entstehung der Arten* (1859) durch ein Terrain, das neue Forschungen zur Geologie und Biologie markiert hatten. Die Theologen reagierten äußerst empfindlich auf Veröffentlichungen, die der etablierten christlichen Chronologie einer sechstausendjährigen Erdgeschichte widersprachen oder den Schöpfungsbericht der Bibel nur noch als vorderasiatischen Mythos erscheinen ließen. Das alte spekulative Thema der persönlichen Unsterblichkeit trat angesichts der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den Hintergrund. Zudem war der Konflikt über weite Strecken eine verdeckte politische Auseinandersetzung. Es waren die antiklerikalen und demokratischen Folgerungen, die die Protagonisten des kleinbürgerlichen Materialismus aus ihren philosophischen Grundsätzen zogen, nicht ihre metaphysischen Prämissen, um die gestritten wurde.

Allerdings sollte ein weiterer Umstand berücksichtigt werden, wenn es um das Verschwinden des Spiritismus aus der Öffentlichkeit der 1850er und der darauf folgenden Jahre geht. Mit seiner Affinität zu chiliastischen und sozialutopischen Konzepten stand der Spiritismus insbesondere im repressiven politischen Klima der Zeit nach 1849 in besonderer Gefahr, ins Fadenkreuz der Obrigkeit zu geraten und mit den wenig subtilen Mitteln der Staatsgewalt unterdrückt zu werden. So ist der Fall einer spiritistischen Gruppierung um den Weber Carl Gottlob Voigt aus Chemnitz dokumentiert, der von den Behörden 1855 als geisteskrank in die Irrenanstalt Sonnenstein verbracht und dort zwölf Jahre festgehalten wurde. Sein *Theokratischer Bruderbund* sollte zerschlagen werden, erwies sich aber als erstaunlich zählebig. Dem zuständigen Amtsarzt genügten damals einige Äußerungen Voigts, die vom utopischen Sozialismus Saint-Simons inspiriert schienen, um bei ihm eine Geisteszerrüttung zu konstatieren, die den Aufenthalt im Irrenhaus zwingend notwendig machte.[26] Ein ganzes Ursachenbündel ist also offenbar für das Verschwinden des Spiritismus aus der Öffentlichkeit verantwortlich gewesen: das Abebben des Interesses bei den nur kurzfristig durch das Sensationelle und Neue des Tischrückens und -klopfens faszinierten Zeitgenossen, eine spezifische diskursive Situation in der akademischen Debatte und schließlich punktuelle obrigkeitliche Repressionen gegen sektiererische und widerständige Ausprägungen des Spiritismus.

Die Popularität des Spiritismus in Deutschland nach 1880 ist durch eine erneute intensive mediale Präsenz der Thematik initiiert worden. Die in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre gegründeten ersten spiritistischen Vereine und Zeitschriften kränkelten weitgehend unbeachtet dahin, bis Friedrich Zöllner mit dem Medium Henry Slade Experimente unternahm, die spektakulär in Zeitungen, Zeitschriften und Broschüren geschildert und kontrovers diskutiert wurden[27]. Tatsächlich sind Zöllners Aktivitäten die Initialzündung für die Etablierung des Spiritismus im Kaiserreich gewesen: Die Prominenz seiner Person und die von ihm selbst tatkräftig vorangetriebene flächendeckende Presseberichterstattung über Henry Slade machten den Spiritismus zum Tagesthema. Erst danach stabilisierte und vergrößerte sich die Zahl der deutschen Anhänger des Spiritismus nachhaltig. Ab 1877 ist die Etablierung eines proletarischen bis kleinbürgerlichen Vereinsspiritismus vor allem in den Industrierevieren Sachsens zu beobachten, wo die sprossende Bewegung Allianzen mit bereits lange existierenden Traditionen religiösen Dissenses, insbesondere täuferischen und pietistischen Strömungen, eingehen konnte. Die Treffen solcher Vereinsspiritisten mit Gesang, Andacht und Trancereden von Medien erinnerten deutlich an Konventikel schwärmerischer Protestanten, wie sie seit der frühen Neuzeit unter anderem in Mitteldeutschland nachgewiesen sind.

Neben dieser proletarisch-kleinbürgerlichen Traditionslinie des Spiritismus etablierte sich – und das bevorzugt im großstädtischen Milieu Münchens, Berlins und Hamburgs – ein bourgeois-aristokratischer Spiritismus, der sich als wissenschaftlich verstand und weniger die spirituelle Erfahrung suchte als empirische Beweise für das Fortdauern der Seele nach dem Tode. Diesen zahlenmäßig unbedeutenden Personenkreisen, die aber international vernetzt und sehr publikationsfreudig waren, gelang es, über ihre Schriften und generationsüberschreitenden Netzwerke die Rezeption der Thematik Spiritismus/Okkultismus bis zur heutigen Parapsychologie so zu monopolisieren, dass die deutsche Tradition eines proletarisch-kleinbürgerlichen Spiritismus bis zu Ulrich Linses Veröffentlichungen praktisch vergessen war.[28]

An Gegnern hat es dem Spiritismus nie gefehlt, doch gefährlich für seine Attraktivität wurde ihm vor allem die innere Dynamik seiner eigenen Entwicklung. Der von den Spiritisten nie aufgegebene wissenschaftliche Anspruch, die Möglichkeit des Verkehrs mit der Geisterwelt empirisch beweisen zu können, führte zur Suche nach immer eindeutigeren Manifestationen. Am Ende der Entwicklung, die mit Tischklopfen, Psychographie und inspirierter Rede begonnen hatte, stand daher das Paradox der materialisierten Geister, die sich wiegen lassen mussten oder Südfrüchte und Nippsachen in den Séanceraum apportierten. Dieser Wandlungsprozess erscheint als das Resultat einer dialektischen Wechselbeziehung zwischen den Beweisinteressen der Spiritisten und den Praktiken der Medien in den Séancen, die sich den Erwartungen der Sitzungsteilnehmer anpassten. Nicht im unterschichtlichen Andachts- oder Offenbarungsspiritismus, sondern im Spiritismus der besseren Kreise, wo man physikalische Manifestationen sehen wollte, kam es zu einer sonderbaren Allianz zwischen den respektablen Freiherren, Doktoren und Professoren

und den Medien, die oft genug den Zwischenwelten der Jahrmarktsleute und Zauberkünstler entstammten oder nach der Entdeckung ihrer Fähigkeiten wie fahrendes Volk von Engagement zu Engagement zu reisen begannen. Um 1900 war die Diskrepanz zwischen dem sittlichen Anspruch des Spiritismus und seiner allseits zu beobachtenden Praxis unübersehbar geworden. Dies betraf vor allem seine fortschreitende Kommerzialisierung als Unterhaltungsspiritismus und die Fixierung auf bestenfalls nichtssagende, meist aber regelrecht alberne physikalische Phänomene.

Dementsprechend wurden zwei weltanschauliche Strömungen verstärkt zur Konkurrenz für den Spiritismus. Die wissenschaftlichen Okkultisten negierten die Mitwirkung von Geistern bei den Séancen und erklärten alle dort beobachteten Phänomene für Wirkungen bislang unerklärter psychischer Kräfte der Medien, bei denen nichts anderes erkennbar werde, als was in der durchaus irdischen und oft genug nicht besonders edlen Seele dieser Männer und Frauen vorhanden sei. Die Theosophen wiederum betonten, die wenig erhabenen Erscheinungen der spiritistischen Sitzungen böten keinen sicheren Weg zur Erlangung eines höheren und läuternden Wissens.[29]

Was sich in diesem Überblick als die wellenartig steigende und fallende Linie der Geschichte des Spiritismus darstellt, als ein zu bestimmten Zeitpunkten besonders deutlich erkennbar werdendes Phänomen, sollte als das Resultat der Verschränkung der oben erwähnten unterschiedlichen Faktoren deutlich geworden sein. Die privaten Alltagspraktiken finden wir im Tischrücken als Modeerscheinung der 1850er Jahre wieder und im kommerziellen Unterhaltungsspiritismus der Jahrhundertwende. Die Bedeutung der Sphäre der einschlägigen Diskurse als Einflussfaktor wird im Zusammenhang mit der Absenz des Themas während des Materialismusstreits besonders augenfällig. Aber auch die Zeit um 1900 ist aufschlussreich, als sich die Binnenstruktur der spiritistischen Argumentation mit ihrem empiristischen Anspruch plötzlich gegen den Spiritismus selbst wenden ließ. Die Vergesellschaftungsformen und ihre Publikationsforen geraten insbesondere in den Blick, wenn es um die plebejischen Spiritistenvereine des Kaiserreichs geht. Jeder der Faktoren tritt zu unterschiedlichen Zeiten besonders deutlich in den Vordergrund der historischen Analyse, doch den Spiritismus als historisches Phänomen macht nur ihre innere Verschränkung und Wechselbeziehung aus.

Räume

Wenn die vorangegangenen Bemerkungen exemplarisch die Entwicklungslinie des Spiritismus als wichtigem Element des Okkulten im 19. und frühen 20. Jahrhundert entlang der chronologischen Achse skizziert haben, wollen wir uns nun noch dem räumlichen Aspekt näher zuwenden. Dabei sind zwei Perspektiven zu berücksichtigen, die sich als ontologische und konstruktivistische differenzieren lassen. Die ontologische Perspektive betrachtet den Raum als objektiv Gegebenes, als eine Ord-

nung der materiellen Welt. Die sozial-konstruktivistische Perspektive berücksichtigt Raum als durch die historischen Akteure subjektiv erfahrene Kategorie, als etwas, das die handelnden Subjekte durch mentale Landkarten für sich ordnen und individuell, gruppenspezifisch sowie epochenabhängig unterschiedlich erleben.

Ähnlich wie bei der Suche nach zeitlichen Konjunkturen sind bei der Frage nach der Stadt als besonderem Raum des Okkulten mehrere Faktoren zu beachten.

Das ›Land‹ reichte erstens bis in die Stadt hinein, das heisst die Metropole mit allen Merkmalen moderner Urbanität ist eine Konstruktion, die sich vornehmlich in der Imagination der Maler, Literaten und Filmemacher des 20. Jahrhunderts wiederfindet. Ländliche Raumstrukturen, ländliche Kommunikationsformen, ländliche Vergesellschaftungstypen blieben auch in der Stadt des 19. und 20. Jahrhunderts erhalten. Die verschmelzenden Stadtdörfer des Stadtraums Ruhrgebiet mit Nebenerwerbslandwirtschaft, Pohlbürgern und Zugewanderten,[30] die Berliner Kieze als Unterzentren der Großstadt,[31] die Kirchspiele am Außenrand Londons[32] bedingten die Persistenz augenscheinlich ländlich-vormoderner Lebensstile und das Auftauchen eigentümlicher Legierungen zwischen Städtischem und Ländlichem. Dies gilt auch für den Bereich des Okkulten, wie der Fall Ursula Hibbelns, der sogenannten Seherin aus dem Ruhrgebiet belegt, einer an das Bett gefesselten katholischen Eisenbahnerwitwe, die in Obhut priesterlicher Seelenführer stand und zwischen 1911 und 1940 von Hilfesuchenden konsultiert wurde. Die gesamte Praxis und die diskursive Verortung der Seherin aus dem Ruhrgebiet deckt sich durchaus mit den Fällen katholischer Seherinnen des frühen 19. Jahrhunderts oder noch früheren Fällen. Die Quellen sprechen von einer Bettlägerigen, die schon als Kind Erscheinungen hatte und Menschen in Not im Zustand der Inspiration himmlischen Ratschluss gab. Auch von Visionen der Seelen Verstorbener ist die Rede.[33] All diese Geschichten um Mutter Hibbeln reproduzieren Erzählmaterial der ins Magisch-Mystische spielenden Seite katholischer Tradition, wie es beispielsweise schon von Joseph Görres in seiner *Christlichen Mystik* rund ein Jahrhundert zuvor aus noch älterem Material kompiliert wurde.[34]

Die spezifische Verdichtungen von Bevölkerung, Infrastruktur, Vergesellschaftungsformen in der Stadt sind zweitens Faktoren, die auch für eine augenscheinliche Verdichtung des Okkulten sorgen, ohne dass wir deshalb der Stadt eine im Vergleich zum Land höhere Affinität zum Okkulten zuschreiben könnten. Allerdings ist das Kennzeichen der modernen Stadt als Ort des Okkulten, dass sie jene Vergesellschaftungsformen und medialen Foren in besonderer Dichte zur Verfügung stellt, die durch okkulte Diskurse und Praktiken nutzbar gemacht werden können und diesen dann einen besonderen, urban-modernen Charakter verleihen. Hierbei ist insbesondere an Aspekte der Kommerzialisierung durch die entstehende Kultur- und Unterhaltungsindustrie zu denken: das Varieté, der geldgebundene, logenartige Verein, die Agitation und ideologische Präsentation vor größerem, semi-anonymen Publikum, die Überlappung von Vereinsaktivität, Missionierung und öffentlichem Spektakel. Zudem ist die Stadt um 1900 auch Ort der Inszenierung der Konflikte

zwischen dem Okkulten und seinen Gegnern, wie etwa die einem rhetorischen Gladiatorenkampf ähnelnden Massenveranstaltungen belegen, bei denen der Hofprediger a. D. Adolph Stoecker in Berlin gegen Anhänger des Spiritismus antrat.[35] Am 2. Februar 1900 hielt er in der Berliner Tonhalle und am 30. März in einem Saal bei Keller in der Koppenstraße vor 1.800 beziehungsweise 2.000 Zuhörern Veranstaltungen gegen den Spiritismus ab. Geladen als Redner war zum zweiten Termin der Jurist Dr. Egbert Müller, langjährig als Spiritist stadtbekannt und Ehrenmitglied der *Spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit«*. Allerdings war Müller nur noch bedingt für die Rolle geeignet, denn er hatte schon 1897 seine Konversion zum Katholizismus verkündet und hielt den Spiritismus seitdem vornehmlich für das Spiel dämonischer Mächte.[36] Auf Initiative des gerade erst gegründeten *Bundes der spiritistischen Vereine Berlins* fand am 22. Juni in der Tonhalle unter Beteiligung Stoeckers ein dritter rhetorischer Kampf zwischen Anhängern und Gegnern des Spiritismus statt, zu dem wiederum etwa 2.000 Zuhörer erschienen.[37] Der Hofprediger bekannte in seinem Vortrag vom 22. Februar übrigens seine geringe Erfahrung mit dem Spiritismus. Nur 1888 habe er mit Kollegen aus dem Abgeordnetenhaus einmal einer Séance beigewohnt, bei der eine Frau Faßbender als Vatermedium agierte. Sie habe vorgegeben, Heilmittel für den krebskranken Kaiser Friedrich III. angeben zu können. Doch das, was sie sagte, war laut Stoecker »ein solches colossales Blech«, dass die Herren den Ort des Geschehens nach zehn Minuten wieder verließen.[38] Stoecker wünschte sich, die Wissenschaft möge sich der Untersuchung des Spiritismus widmen, um Klarheit über die Natur der Phänomene zu schaffen, bei denen vieles, aber nicht alles Schwindel sei.

Gehen wir über zur konstruktivistischen Perspektive, der Wahrnehmung der Stadt als Stadt und ihrer daraus folgenden Bedeutung als Ort des Okkulten. Zum einen ist zu fragen, inwiefern die Stadt um 1900, insbesondere das Zentrum der Großstadt als Ort intensivst erfahrener Modernität, sich eben gerade dadurch als Ort des Okkulten qualifizieren könnte. Nimmt man etwa die von Fritz Feilgenhauer von 1897 bis 1900 in Köln herausgegebene *Zeitschrift für Spiritismus* zur Hand,[39] entsteht der Eindruck, dieses Blatt demonstriere bewusst Urbanität, um den Spiritismus als Sache der Wissenschaft, des gesellschaftlichen Lebens, der Moderne zu qualifizieren und vom Hautgout des Obskuren zu befreien: Es präsentiert sich ungefähr im Berliner Zeitungsformat mit Leitartikeln zu tagesaktuellen Fragen des Spiritismus, Vereinsnachrichten, mystisch angehauchtem Fortsetzungsroman von Karl May und so fort. Der Spiritismus versuchte sich damit vom Habitus dieses publizistischen Forums her in eine Reihe mit anderen parteipolitisch oder weltanschaulich gebundenen, aber allem Sektierertum fernstehenden Periodika zu stellen. Dazu passen auch Beiträge, die den Spiritismus als etwas Bürgerlich-Normales darstellen wollten – etwa indem betont wurde, mediale Begabung sei weder spezifisch weiblich noch habe sie etwas mit Krankheit, Nervosität, Auszehrung zu tun. Im Gegenteil: »Gerade die kräftigsten Medien, gesunde, starke Landmädchen, Soldaten, Bauersleute u. s. f., darunter selbst recht behäbige Leute mit Embonpoint, (...)

verfügen über sehr mediale Kräfte.«[40] In die gleiche Richtung zielen Äußerungen, die den wissenschaftlichen Okkultismus und den Spiritismus der höheren Klassen von den Praktiken eines als roh und ungebildet dargestellten Landvolkes abgrenzen sollten.[41]

Andererseits kann die große Stadt mit ihrer Anonymität auch den Praktikern des Okkulten neue Räume des Dunkels, der Grenze, des Abgründigen zur Verfügung stellen, die in einer durch den nachbarschaftlichen Blick sozial kontrollierten ländlichen Umgebung gar nicht möglich wären. Wenn Judith Walkowitz diese spezifische Qualität des urbanen Raums nicht zuletzt bezüglich der sexuellen Begierden herausstellt,[42] mag dies – wie von ihr auch angedeutet – ebenfalls für das Okkulte gelten, zumal Séance-Experimente ja deutliche sexuelle Konnotationen aufweisen konnten. Die große Stadt war der Ort, an dem man durch Straßengewirr und labyrinthische Hinterhöfe zu verborgenen Orten mit dem Appeal des Zweifelhaften gelangen konnte, wo die Möglichkeit zur Teilnahme an okkulten Praktiken bestand.

Auf einer anderen Ebene der Wahrnehmung besaß die große Stadt in besonderem Maße die Eigenschaft, Erfahrungen des Flüchtigen, Ephemeren zu ermöglichen. Schlüsseltexte, die dies dokumentieren, finden sich schon ab der Mitte des 19. Jahrhunderts: Baudelaires Flaneur-Dichtungen, die rätselhaften Visionen der Petersburger Helden in Dostoevskijs *Doppelgänger* und *Helle Nächte*. Benjamins *Passagenwerk* versuchte dann, die Eigentümlichkeiten des flirrenden Stadtraums kulturtheoretisch reflektierend einzufangen, und in Louis Aragons *Paysans de Paris* (1926) wird die Stadt als schnell drehendes Kaleidoskop des Flüchtigen noch einmal geschildert.[43] Auch der Einfluss okkultistischen Gedankenguts auf die Kunst Kandinskys, Kokoschkas und anderen wäre in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen.[44]

Okkulte Praktiken sind im mitteleuropäischen Raum wie wohl im Westen generell bevorzugt an Aktivitäten kleiner sympathetischer Gruppen in geschlossenen Räumen gebunden. Eine okkulte Praxis unter freiem Himmel dürfte nur hier und da nachzuweisen sein – man denke etwa an den oben erwähnten Fall einer nächtlichen Beschwörung Luzifers aus den 1950er Jahren. Die größten für okkulte Praktiken relevanten Räume sind der Varietésaal und das Hinterzimmer des Gasthauses. Generell gilt, dass die professionell kommerzialisierten und eher unterhaltenden Begegnungen mit dem Okkulten in solchen größeren Räumlichkeiten stattfanden, während die nichtkommerziellen, die Beteiligten aber existentiell berührenden Aktivitäten in kleinen, abgeschlossenen Räumen vor sich gingen. Gerade der bürgerliche Salon, in dem eine spiritistische Sitzung stattfindet, war ein solcher Ort, und er konnte ein irritierendes Doppelleben entwickeln. Räumlich konkret handelt es sich um einen mit bestimmten Geselligkeitsfunktionen belegten und mit zweckdienlich solidem Mobiliar versehenen Raum. Dieser Raum öffnet sich während der Séance nun der Transzendenz, oder besser noch, ein transzendenter Raum überlagert ihn und verleiht ihm – im doppelten Sinn – ein zweites Gesicht. Das üblicherweise bei

geselligen Zusammenkünften entzündete Licht ist fast gelöscht; das Mobiliar wird quasi lebendig und klopft. Das Jenseits bricht ins Diesseits, die Grenze zwischen beiden Zonen läuft durch den Salon.

Man kann Bernhard Waldenfels' phänomenologische Überlegungen zum Wesen der Grenze hinzuziehen, um sich dieser Séance-Situation weiter zu nähern. Die Grenze, die Schwelle definiert sich laut Waldenfels immer von einem Hier und einem Innen her und verlegt in das Jenseits der Grenze das, was in der aktuellen, hiesigen Ordnung keinen Platz findet. Jenseits der Schwelle seien keine wohlunterschiedenen Sinnregionen mehr zu identifizieren, sondern nur noch etwas, das man als semiotische und epistemologische Magma bezeichnen könnte. Das von dort draußen Kommende sei weniger differenziert, weniger geformt, nicht so fest wie das, was drinnen ist.[45]

Wollte man diese gedankliche Konstruktion auf den Spiritismus anwenden, könnte man darauf verweisen, dass die spiritistischen Doktrinen über das Jenseits einen so allgemeinen, bis auf einige Grundannahmen unverbindlichen Charakter haben, dass dieses in der Tat so etwas wie epistemologische Magma darstellt, die in unterschiedlichen Formen nach individuellen Aneignungsprozessen erstarren kann. Darüber hinaus ist das Agieren der Medien in der Séance ein Agieren auf der Grenze zum Jenseits mit deutlichen Implikationen der Entgrenzung und Entformung: Aufgabe der Herrschaft über den Körper, über die eigene Sprache, Überlassung des eigenen Leibes an andere Wesen, um nur einige Aspekte zu nennen. Das freilich ist der Séancesituation als solcher eigen, unabhängig, ob sie im städtischen oder ländlichen Raum stattfindet.

Anmerkungen

1 Vgl. Arlette Farge, Das brüchige Leben. Verführung und Aufruhr im Paris des 18. Jahrhunderts, Berlin 1989; dies. u. Jacques Revel, Logik des Aufruhrs. Die Kinderdeportationen in Paris 1750, Frankfurt am Main 1989. Themenspezifischer vgl. Falk Bretschneider, Die unerträgliche Macht der Wahrheit. Magie und Frühaufklärung in Annaberg (1712-1720), Aichach o.J. (2002); Timo Heimerdinger, Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit, Münster 2001; Nils Freytag, Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918), Berlin 2003.

2 Vgl. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, De occulta philosophia, Nördlingen 1987 ([1]1533); Nicolas Pierre Henri de Montfaucon Abbé de Villars, Le Comte de Gabalis ou entretien sur les sciences secrètes. La Critique de Bérénice. Hg. v. Roger Laufer, Paris 1963 ([1]1670/71); ders., Graf von Gabalis, oder Gespräche über die verborgenen Wissenschaften. Übersetzt v. Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, Berlin 1782; Francis Barrett, The Magus or Celestial Intelligence, Being a Complete System of Occult Philosophy, Wellingborough 1989 ([1]1801).

3 Vgl. Carl Du Prel, Der Spiritismus, Leipzig o. J. (1893), 15.

4 Vgl. dazu den Beitrag von Helmut Zander in diesem Band.

[5] Vgl. Alfred Percy Sinnett, The Occult World, London 1881; Helena Blavatsky, Studies in occultism. 2 Bde., Boston 1895.

[6] Vgl. Andrew Jackson Davis, Der Arzt. Harmonische Philosophie über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen, sowie Gesundheit, Krankheit und Heilung. Übersetzt v. Gregor Constantin Wittig. Hg. v. Alexander Aksakow, Leipzig 1873, LXI f.

[7] Vgl. Thomas Mann, Gesammelte Werke./13 Bde., Frankfurt am Main 1960-1974, Bd. 10, 135-171 u. Bd. 13, 33-48.

[8] Hier wäre etwa an die Münchener *Gesellschaft für Experimentalpsychologie* um Carl Du Prel zu denken, die sich 1889 formierte vgl. Eberhard Bauer, Spiritismus und Okkultismus, in: Veit Loers, Hg., Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1990-1915, Frankfurt am Main 1995, 60-80, hier 72 f.

[9] Auf protestantischer Seite kann auf die deutsch-theosophische Lorber-Bewegung verwiesen werden, vgl. Matthias Pöhlmann, Lorber-Bewegung. Durch Jenseitswissen zum Heil? Konstanz 1994. Dass im Katholizismus bis heute alles Okkulte seinen Ort hat, sofern die Phänomene nur dogmenkonform gedeutet werden, klingt zwar polemisch, trifft aber dennoch zu. Vgl. etwa Alois Wiesinger, Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie. 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Graz, Wien u. Altötting o. J. (bischöfliches Imprimatur v. 1. September 1952); und natürlich Egon v. Petersdorff, Daemonologie. 2 Bde., München 1956/57 (ebenfalls mit Imprimatur) – ein Werk, »so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen«.

[10] Typisch das mondäne Medium *La Femme Masquée*, vgl. Psyche. Monatsschrift des spiritistischen Vereins Psyche zu Berlin 9/3 (1895/96), 98 u. 12/3, 120 f.; sowie Psyche. Spiritistische Monatsschrift. Organ der spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit« zu Berlin 18/7 (1899/1900), 37 f. Ähnlich auch das »Zeichnenmedium« (sic!) Therese Vallent: Die Übersinnliche Welt. Mittheilungen aus dem Gebiete des Occultismus. Organ der Vereinigung »Sphinx« zu Berlin. Hg. v. Max Rahn 7 (1899), 445-449.

[11] Vgl. Ruth Brandon, The Spiritualists. The Passion for the Occult in the 19th and 20th Centuries, New York 1983; Ann Braude, Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in 19th-Century America, Boston 1989; Alex Owen, The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England, London 1989; Janet Oppenheim, The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914, Cambridge u.a. 1985; Barbara Goldsmith, Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhaull, New York 1989.

[12] Vgl. Logie Barrow, Independent Spirits. Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910, London 1986. Siehe auch seinen Beitrag im vorliegenden Heft.

[13] Vgl. Christoph Ribbat, Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt am Main 1996; Ulrich Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog, Hg., Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900, Wiesbaden 1999, 219-244; Ulrich Linse, Der Spiritismus in Deutschland um 1900, in: Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier, Hg., Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, Straßburg 1998, 95-113; Ulrich Linse, Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt am Main 1996.

[14] Vgl. Stephan Bachter, Wie man Höllenfürsten handzahm macht. Zauberbücher und die Tradierung magischen Wissens, in: Achim Landwehr, Hg., Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens, Augsburg 2002, 371-390; Stefan Bachter, Anleitung zum Aberglauben. Zauberbücher und die Verbreitung magischen »Wissens« seit dem 18. Jahrhundert, unveröffentlichte Diss. Augsburg, 2003; Sabine Doering-Manteuffel, Medien,

Märkte und Magie. Ein Augsburger Volkskundeprojekt zur kritischen Reflexion der Aufklärung, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 30 (2000), 1-14.

15 Vgl. Anon, 6. und 7. Buch Mosis. Einleitung und Kommentar v. Wolfgang Bauer, Berlin 1986.

16 Vgl. Bachter, Höllenfürsten, wie Anm. 14, 389 f.

17 Vgl. dazu die vorwegnehmende massive Kritik bei Edward E. Evans-Pritchard, Theorien über primitive Religion. Mit einer Vorlesung »Sozialanthropologie gestern und heute« als Einleitung, Frankfurt am Main 1968, 40 f. u. 121-145.

18 Nur als Auswahl vgl. Bengt Ankarloo u. Stuart Clark, Hg., Witchcraft and Magic in Europe: the 20th Century, London 1999; Inge Schöck, Hexenglaube der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland, Tübingen 1978; Jeanne Favret-Saada, Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich, Frankfurt am Main 1979; dies. u. Joséé Contreras, Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage, Paris 1981 (es handelt sich um edierte Fassung des Forschungsjournals); Thomas Hauschild, Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002, 161, 227, 268 ff., 329 ff., 338 ff., 353, 369 ff. u. 471.

19 Joachim Radkau, Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, München 1998.

20 Vgl. Friedrich Krauß, Nothschrei eines Magnetisch-Vergifteten, Stuttgart 1852.

21 Vgl. Maren Lorenz, Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen 2000, 136 u. 138.

22 Vgl. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet v. J. J. Herzog. Hg. v. Albert Hauck. Leipzig 1896-1913, Bd. 18, 660.

23 Vgl. auch Linse, Buch, wie Anm. 13, 222.

24 Vgl. Neue Spiritualistische Blätter 1/6 (1888).

25 Vgl. Psychische Studien 8 (1881), 425 f.

26 Vgl. Diethard Sawicki, Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn 2002, hier v. a. 251 f. u. 314; Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, 10823 Heil- und Pflegeanstalt Sonnenstein Nr. 13373, Acta die Aufnahme des geisteskranken Webermeister Carl Gottlob Voigt aus Chemnitz betr.

27 Vgl. auch den Beitrag von Albert Kümmel und Justyna Steckiewicz im vorliegenden Heft.

28 Vgl. Linse, Buch, wie Anm. 13.

29 Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 26, 335 f. u. 352 f.; und den Beitrag von Helmut Zander im vorliegenden Heft.

30 Vgl. Roland Günther, Im Tal der Könige. Ein Reisebuch zu Emscher, Rhein und Ruhr, Essen 1994, 85-111.

31 Vgl. Gerhard Brunn, Hg., Metropolis Berlin. Berlin als deutsche Hauptstadt im Vergleich europäischer Hauptstädte 1870-1939, Bonn 1992.

32 Vgl. David Owen Pam, A History of Enfield. 3 Bde., Enfield 1990-1993.

33 Vgl. Robert Ernst, Die Seherin aus dem Ruhrgebiet. Mutter Ursula die gotterleuchtete Seherin und Freundin der armen Seelen 1869-1940, Eupen 1958 (Imprimatur 23. u. 26. April 1952).

34 Vgl. Joseph Görres, Die Christliche Mystik. 5 Bde., Regensburg ^{2}1879 (^{1}1836-1842), hier: Bd. 3, 470 ff. u. 475.

35 Vgl. Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus und verwandte Gebiete. Hg. v. Fritz Feilgenhauer, Köln u. Leipzig 4 (1900), 62 f., 149-152 u. 247 f.; Psyche. Monatsschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete. Hg. i. A. der spiritistischen Loge »Psyche zur Wahrheit« zu Berlin von Hermann Stenz 7 (1899/1900), 101-107, 158-161 u. 185-192.

36 Vgl. Neue Spiritualistische Blätter 15 (1897), 134-136 u. 16 (1898), passim; Egbert Müller, Die Wunder um den Heiland der Welt im theologischen Lichte des Spiritismus, Berlin 1891.

37 Vgl. Zeitschrift, wie Anm. 35, 4 (1900), 62 f., 149-152 u. 247 f.; Psyche, wie Anm. 35, 7 (1899/1900), 101-107, 158-161 u. 185-192.

38 Vgl. Psyche, wie Anm. 35, 7 (1899/1900), 102 u. 106 (Name des Mediums).

39 Vgl. Zeitschrift, wie Anm. 35. Gegründet 1897 als Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete. Seit 1899 unter dem Titel Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus und verwandte Gebiete.

40 Ebd. 35, 4 (1900), 151.

41 Vgl. Carl Kiesewetter, Geschichte des Neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl Du Prel, Leipzig 1891, 480 f.

42 Vgl. Judith Walkowitz, City of Dreadful Delight. Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London, Chicago 1992.

43 Vgl. Fedor Michailovic Dostoevskij, Helle Nächte. Ein empfindsamer Roman (1848), in: ders., Der Traum eines lächerlichen Menschen und andere Erzählungen, Frankfurt am Main 1986, 9-77; ders., Der Doppelgänger. Ein Petersburger Poem, Berlin 1992 ([1]1846); Charles Baudelaire, Tableaux Parisiens (1861), in: ders., Fleurs du Mal / Blumen des Bösen, Stuttgart 1980, 168-217; Louis Aragon, Pariser Landleben, München 1969. Die Verweise auf Aragon, Benjamin und Baudelaire sind Früchte eines meiner vielen Gespräche mit Raimar Zons, dessen Esprit mir schon manchen meiner trüberen Brotarbeitstage aufzuhellen half.

44 Vgl. Astrid Kury, »Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus ...«. Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne, Wien 2000; und den (leider nicht sonderlich befriedigenden) Katalog Veit Loers, Hg., Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915, Frankfurt am Main 1995.

45 Vgl. Bernhard Waldenfels, Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draußen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen, in: ders., Der Stachel des Fremden, [2]1990, 28-40.

Albert Kümmel / Justyna Steckiewicz

Leipzig 1877: Medienepistemologische Zugänge zu Karl Friedrich Zöllners Experimenten mit Henry Slade

Als *città occulta* muss Leipzig nicht erst entdeckt werden. Für alle, die sich mit der Geschichte des deutschen Spiritismus beschäftigen, ist ›Leipzig 1877‹ ein ebenso auffälliger wie bekannter Gemeinplatz.[1] Die Klopfgeister und automobilen Tische, die 1848 zum ersten Mal in dem kleinen Städtchen Hydesville bei New York für Aufmerksamkeit sorgten, erreichten Deutschland im Jahre 1853. Im interpretativen Rahmen naturphilosophischer Modelle und vor dem Hintergrund eines weit verbreiteten Geisterglaubens wurden sie bald zur beliebten bürgerlichen Abendunterhaltung. Mangels spektakulärer Weiterentwicklungen kam die Mode jedoch schnell wieder zum Erliegen, um erst durch die Experimente wiederbelebt zu werden, die der Gründer der Astrophysik, Johann Karl Friedrich Zöllner, im Herbst 1877 und Frühjahr 1878 mit dem berüchtigten amerikanischen Medium Henry Slade in Leipzig durchführte. Slade, dem schon als Kind übernatürliche Kräfte nachgesagt worden waren, war eines der bekanntesten okkulten Medien aller Zeiten. Mitte der 1860er Jahre begann er durch Europa zu reisen und seine Fähigkeiten an verschiedenen Fürstenhofen vorzuführen. 1877 wurde ihm in London ein sensationsheischender Prozess wegen Betrugs gemacht. Slade konnte im Anschluss an den Prozess nach Deutschland fliehen, wo er Zöllner vorgestellt wurde.

Die Bedeutung der Zöllnerschen Experimente mit Henry Slade als Initialzündung für die Entstehung einer breitenwirksamen spiritistischen Bewegung in Deutschland ist oft genug, zuletzt von Diethard Sawicki,[2] hervorgehoben worden. Warum sich ihnen also nochmals zuwenden? Wir glauben, dass die Experimentalreihe[3], die Zöllner mit Slade durchführte, besonders geeignet ist, den epistemologischen Status des Experiments im Prozess der Wissensproduktion zu reflektieren. Auf diese Weise könnte sich auch eine neue Bewertung der Experimente des sogenannten wissenschaftlichen oder modernen Spiritismus nach beziehungsweise jenseits von Zöllner/Slade ergeben. Diese Vermutung trägt dem Umstand Rechnung, dass mindestens bis 1897[4] verschiedene renommierte Naturwissenschaftler ein starkes Interesse an der Erforschung der spiritistischen Phänomene hatten. Sie setzten dabei das ganze Arsenal empirisch-experimenteller Beweisführung ein – und sahen sich oft genug mit dem Problem konfrontiert, dass Phänomene, die sie untersuchen

wollten, durch die Rahmenbedingungen der Untersuchung nicht erklärt wurden, sondern einfach verschwanden.[5] Dabei geht es uns zunächst um eine Umkehrung des Blicks: Wir versuchen, nicht von der Naturwissenschaft auf den Spiritismus zu schauen, sondern vom Spiritismus her die Methoden der Naturwissenschaft zu befragen. Damit steht die ›Modernität‹[6] des Spiritismus auf dem Prüfstein. Unsere These ist, dass der Spiritismus keineswegs einseitig als antimoderne, zutiefst konservative Bewegung beschreibbar ist, sondern vielmehr als höchst heterogenes Geflecht einander widerstreitender Diskurse und Praktiken aufgefasst werden sollte. Gerade die Praktiken des modernen Spiritismus jedoch sind vielfach besser verständlich, wenn man in ihnen das Agieren in einem durch und durch modernen Handlungsraum[7] erblickt und nicht das Reagieren eines sich zunehmend bedrohter fühlenden Reservats kulturkonservativer Antimoderne auf einen modernen Handlungsraum.[8] Die Verwendung einer räumlichen Metaphorik geschieht in diesem Kontext sehr bewusst. Wenn wir im Folgenden die Universität, die bürgerliche Wohnung als Labor sowie eine vierdimensionale Parallelwelt thematisieren, kommen diese weniger als Architektur, sondern als Diskurs- und Wissensräume in Betracht. Mehr noch: Auch architektonisch organisierter Raum - Zimmer, Gebäude, Städte etc. - ist ja keinesfalls nur aus Mörtel und Stein hergestellt. Er strukturiert vielmehr Kommunikationsabläufe und -beziehungen, stellt Machtverhältnisse her oder unterbindet sie. Gleichzeitig ist er selbst Stein gewordener Diskurs, als Fenster, Türsturz und Straßenflucht mortifiziertes Wissen. Umgekehrt bedeutet das: Diskurs und Wissen in ihren Beziehungen zu sich selbst, zueinander und zur Welt. Foucault hat diesem Umstand Rechnung getragen, indem er sich einerseits ausgiebig physikalischer Feldmetaphorik bediente, um Machtbeziehungen als dynamische Kräfteverhältnisse zu kennzeichnen und andererseits Wissenskonstellationen als »Dispositive«, strategische Anordnungen, adressierte.[9]

Das vorliegende Heft stellt das Okkulte in der Moderne in ein Spannungsfeld zwischen Marginalität und Zentralität. Das Okkulte, schreiben Andrea Braidt und Alexander Geppert in ihrem Hauptaufsatz, führt eine Existenz als latent wirkmächtiges Unrepräsentierbares. Dieser Beitrag wird diese These bestätigen, indem er dreimal verborgene Räume betritt, Falltüren aufdeckt und Türen zu Hinterzimmern öffnet. Wir betrachten nicht Fassaden, sondern okkulte Interieurs. In Anlehnung an die Rede vom bürgerlichen Interieur begreifen wir die Formen des Okkulten, die wir thematisieren, als intime Wissensräume. Das bedeutet, dass wir uns nicht in erster Linie am öffentlichen Diskurs über das Okkulte orientieren, sondern einen okkulten Plot gerade dort entdecken, wo von Okkultismus gar nicht die Rede ist. Zöllners spitze Angriffe etwa gegen hochangesehene Vertreter der Wissenschaft bedienen sich keineswegs rhetorischer Figuren, wie sie in okkultistischen Texten gebräuchlich sind, sondern gehorchten implizit der Logik eines in seinen Kreisen kaum gesellschaftsfähigen Hexereidiskurses.

Zunächst führt unsere Spurensuche in die Universität. Leipzig genießt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen hervorragenden Ruf als Universitäts-

stadt. Erst um 1900 wird Berlin diesen Rang streitig machen. Gerade an dem Ort der modernsten Wissensinstitution Deutschlands, zwischen den Gründungen des physiologischen Instituts Carl Ludwigs 1869 und des experimentalpsychologischen von Wilhelm Wundt 1879 entsteht eine scheinbar antimoderne, zutiefst gegenaufklärerische Massenbewegung: der moderne oder auch ›wissenschaftliche‹ Spiritismus. Gerade an der Leipziger Universität findet sich der einzige deutsche Wissenschaftler von Rang, der offen Spiritismus und Okkultismus unterstützt. Wir fragen uns, ob eine solche Verbindung bloß zufällig ist oder ob es ein Element gerade innerhalb der ›modernen‹ wissenschaftlichen Praxis geben könnte, dass sich bestens verträgt mit den Intentionen der okkultistischen Bewegung, weil sich beide aus demselben Arsenal viel älterer Wissensformen speisen. Uns interessiert die akademische Kommunikation als magische Praxis. Statt der berüchtigten Zöllnerschen Polemik persönliche charakterliche Defizienz zu attribuieren, möchten wir anhand ihres Beispiels zeigen, in welches systematische Licht sie den Umgang von Kollegen miteinander rückt. Für diesen Umgang gibt es einen bekannten, aber in diesem Kontext überraschenden Namen: Hexerei.

Danach widmen wir uns dem Laboratorium, dem zentralen Ort naturwissenschaftlicher Wissensproduktion seit Mitte des 19. Jahrhunderts Wir werden allerdings nicht in die hochmodern ausgerüsteten Versuchsstätten des physiologischen Instituts Carl Ludwigs gelangen. Vielmehr bleiben wir in Privaträumen, die für experimentelle Zwecke hergerichtet wurden. Eine genaue Analyse der Ereignisse, wie sie Zöllner selbst berichtet, soll ihren Wert als Experimentalsituationen bestimmen.

Schließlich wenden wir uns ab von dieser Welt und werfen einen kurzen Blick in jenes oft diskutierte vierdimensionale Paralleluniversum, das, Zöllner zufolge, von intelligenten Geistwesen bevölkert wird.

Die Universität – Hexerei

»Beim Spiritismus schien die Toleranzgrenze der Wissenschaftskultur endgültig erreicht. Was das Kometenbuch nicht zugwegegebracht (Sic!) hatte, trat ein: Kollegen und Freunde zogen sich zurück. Wo man dennoch den fachlichen Rat des Leipziger Astronomen suchte, war es geraten, seinen Namen nicht zu erwähnen. Zöllner selbst schlug sich immer mehr auf die Seite der Gegenkultur.«[10]

In diesen Worten resümiert Christoph Meinel das laut-leise Ende einer steilen Karriere. Karl Friedrich Zöllner hätte einfach als Held in die Annalen der Wissenschaftsgeschichte eingehen können – Erfinder der Astrophotometrie und damit Diskursbegründer der Astrophysik. Bis zu Zöllner war Astronomie nur als Topologie denkbar – als Analyse der Lage der Planeten im Raum. Physikalische Messungen schienen jedoch aufgrund der Unzugänglichkeit der zu untersuchenden Gegenständen prinzipiell ausgeschlossen. Zöllner fand einen indirekten Weg, Fragen der Materiebeschaffenheit fremder Planeten zu beantworten. Er maß die von ihnen abgestrahlten Lichtwellen und konnte so im Analogieschluss zwischen irdischen und außerirdischen Verhältnissen auf die Materie, die Licht in dieser Form reflektierte,

schließen. Als Astrophysiker ehrt ihn die Wissenschaftsgeschichtsschreibung – der Spiritist bleibt dagegen gesonderten Abhandlungen vorbehalten oder wird als bloße Verirrung, peinlich genug, abgetan.

Allerdings ist für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine solche diskurspolizeiliche Trennlinie, die völlig undurchlässig Wissenschaft und Spiritismus bzw. Okkultismus voneinander trennt, kaum zu behaupten. Der Spiritismus ist gerade nicht »das Anathema neuzeitlicher Rationalität schlechthin«[11]. Im Falle Zöllner geht es wohl weniger um das Bekenntnis zu abwegigen Überzeugungen als um den polemischen Stil, in dem er seine Rede führt. Zöllner beginnt im Jahre 1871 massiv und in deutlich beleidigender Absicht, berühmte Kollegen zu attackieren. Diese Angriffe, die zunehmend antisemitisch eingefärbt werden, sind der eigentliche Grund für Zöllners Zerwürfnis mit der *scientific community*. Sein trotzig vorgetragenes Bekenntnis zum Spiritismus macht es allerdings dann sehr leicht, Zöllner aus der Diskursgemeinschaft auszuschließen. Er wird, wie Meinel zurecht betont, zur Unperson, zum sozial Geächteten, dessen Namen man nicht aussprechen darf.

Meinel spürt der Rationalität von Zöllners Schimpfreden nach und erkennt in ihnen die Spuren einer veränderten Wissenschaftslandschaft. »Allenthalben wurde das Verschwinden des alten, schlichten Gelehrtentypus, die Vermassung und Betriebsförmigkeit der Universität beklagt.«[12] »Sein (Zöllners, A.K. J.S.) Kampf war ein Rückzugsgefecht, das deshalb so viel Lärm verursachte, weil es hohen Orts und mit klingenden Waffen ausgetragen wurde.«[13] Die wissenschaftspolitische Dimension des Falls Zöllner ist damit wohl hinreichend geklärt, über die innere Logik des Zöllnerschen Sprechens jedoch noch nichts ausgesagt. »Hoher Ort«, »klingende Waffen« – reines Dekorum. Wie aber, wenn diese Rede in gewissem Sinne topisch wäre – also einen bestimmten traditionellen Ort besetzte, von dem aus sie geführt werden kann? Wie, wenn Zöllners Rede noch älter wäre als sein kulturkonservatives Ressentiment? Wenn sie aufgeladen wäre mit Vergangenheit, einen schwarzen Faden spänne von hier bis ins Reich der Toten?

»Die Alte Welt stapelt sich nicht nur in den materiellen Ablagerungen der Museen für Vorgeschichte und Ethnologie, sondern auch im realen Leben aller Völker der Welt, in sehr alten und sehr haltbaren Erfindungen: Gabentausch und Solidarität, Rache, die Option zu töten, Hexerei, Prostitution, Erzählkunst und der Glaube an den Schutz durch Amulette und Geister.«[14]

Wir schlagen vor, Zöllners Rede als Diskurs eines Verhexten aufzufassen und sie vor dem Hintergrund ethnologischer Theorien in ihrer Rhetorik zu analysieren. Hexerei soll dabei mit I. M. Lewis[15] und Jeanne Favret-Saada[16] als ein psychosozial und -somatisch effektives System von Plätzen, als Dispositiv, aufgefasst werden. Es konstituiert sich aus drei Protagonisten und einer sympathetischen sozialen Gruppe. Die Protagonisten sind der Hexer, sein Opfer und der Entzauberer. Dem Opfer einer Verhexung widerfährt Unglück in außerhalb des Hexereidiskurses nicht erklärbarem Umfang oder unwahrscheinlicher Häufung. Der Entzauberer hilft dem Opfer, dieses Unglück als Effekt eines gezielten Angriffs auf seinen Besitz, sein Glück, sein Leben zu deuten. Gemeinsam identifizieren sie eine/n ÜbeltäterIn: die

Hexe, den Zauberer. Diese/r wird daraufhin in einem magischen Kampf vom Entzauberer gestellt. Vom Ausgang dieses Kampfes hängt das Schicksal des Opfers ab. Das wichtige ist nun, dass alle drei Positionen dieses Dreiecks der Verhexung funktional und dynamisch sind. Es sind soziale und diskursive Orte – keine ontologischen Bestimmungen. Wer durch eine Enthexung adressiert wird, begreift sich selbst als Opfer einer Verhexung. Hexer und Enthexer, Opfer und Täter tauschen die Plätze.

Hexerei ist ein Diskurs der Angst. Niemand hat das eindringlicher deutlich gemacht als Walter B. Cannon in seinem Text *Voodoo Death*.[17] Cannon beschreibt, wie die Angst, auf den Platz des Verhexten gestellt worden zu sein, zutiefst traumatisierend wirkt und unter Umständen sogar den Tod herbeiführen kann. Um auf diese Weise zu wirken, muss die Angst eingebettet sein in einen soziokulturellen Raum, der sie unterstützt und die Psychosomatik des Verhexten positiv sanktioniert.

Thomas Hauschild deutet die Angst des Hexereiforschers Ion M. Lewis, von seinen Kollegen verfolgt zu werden, als Rede eines Verhexten. Das gleiche Argument werden wir am Fall Karl Friedrich Zöllners ausprobieren. Bedingung der Möglichkeit dieser Argumentation ist dabei nicht der Glaube an Isomorphien zwischen vermeintlich ›echten‹ Hexereikulten und späteren, nur noch im übertragenen Sinn als Hexerei aufzufassenden Reden, sondern der Glaube an die historische Haltbarkeit gewisser soziokultureller Erfindungen und Deutungsmuster. Hexerei ist keine anthropologische Konstante oder eine Art Jungscher Archetypus; sie ist auch mehr als eine beliebig über das Material geworfene Interpretationsfolie. Hexerei ist eine soziale Praxis, deren Genealogie sich irgendwo in den Anfängen der Menschheitsgeschichte verliert. Bislang gibt es jedoch keine Anzeichen, dass diese Botschaft aus der »alten Welt« an Kraft verloren hätte. Nach 1900 ist es üblich geworden, Hexereidiskurse als Paranoia zu adressieren. Diese Änderung der Nomenklatur hat weder an der Praxis etwas geändert, noch neue Erkenntnisse bezüglich des Phänomens hervorgebracht.

»Ion (M. Lewis, A.K. J.S.; ...) beginnt (...) auf einmal mit einer umständlichen Erzählung über Menschen, von denen er sich sein Leben lang verachtet und verfolgt gefühlt hat, gemeine und boshafte Menschen ohne einen Funken von Mitleid. Es sind seine Kollegen, die bekannteren britischen Ethnologen seines Alters, mit denen er verbunden ist in lebenslangem Hass. Hexenvorstellungen sind universell, selbst Theoretiker der Hexerei können ihnen verfallen«.[18]

Was Thomas Hauschild hier über I. M. Lewis berichtet, mag Ausdruck der Universalität des Phänomens sein. Es mag Folge des gewählten Forschungsschwerpunkts sein, von dem sich ein Spezialist nur schwer trennen kann und der sukzessive sein Leben und Fühlen durchwirkt. Wir glauben jedoch, dass solche soziale Räume der modernen Gesellschaft, deren deutliche Begrenzung hinsichtlich der Menge der Akteure, der Formen der Sozialkontakte und -kontrollen, der sprachlichen Rituale, der hierarchischen Strukturen sowie der Begrenztheit der Güter sie zu wahren Erben dörflicher Gemeinschaften und ländlicher Nachbarschaften werden

lässt, besonders anfällig sind für Dispositive vom Typus Hexerei. Zu ihnen zählt die Universität. Wer immer je an einer Universität angestellt war, kennt das Klima von Verdächtigungen, übler Nachrede, Verleumdung, Neid und Missgunst, das häufig genug den Arbeitsalltag vergiftet und strukturell bedingt ist, also nicht etwa der besonderen persönlichen Boshaftigkeit der beteiligten Akteure zugerechnet werden kann.[19] Hexerei ist niemals anonym. Hexerei ist konkret und persönlich. Verhext wird man vom Nachbarn, von Verwandten oder eben von Kollegen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass der Verhexte, der einen anderen anklagt, als Opfer Täter ist: die Hexe oder der Zauberer ist seinem Klagediskurs unterworfen. Ob es gelingt, das beschädigte Gemeinwesen zu heilen oder nicht, hängt ganz von der Kompetenz des therapeutisch agierenden Entzauberers ab.[20]

Vielleicht mag man jetzt fragen, warum denn nicht der Einfachheit halber Termini der Soziopsychologie verwendet werden, um diese paranoide Kommunikationssituationen zu charakterisieren und eine unnötige Exotisierung zu vermeiden. Der Grund ist denkbar einfach: Hexerei ist selbst schon ein sozialpsychologisches Modell und muss nicht erst in ein solches übersetzt werden. Auch gesellschaftswissenschaftlich geadelt wird das Modell nicht erklärungsmächtiger. Im Gegenteil: In seiner sozialpsychologischen Fassung verliert es gerade jene magisch-kosmologischen Aspekte, die es für die Betroffenen so deutungsmächtig werden lässt. Das hat weitreichende Folgen für den Fall Zöllner. Zöllners ›Okkultismus‹ beschränkte sich keineswegs auf Geistergläubigkeit und Frömmelei, sondern diese wären nur die ideologische Fort- und Übersetzung einer sozialen Praxis, die nur unter Androhung des Diskursausschlusses offengelegt werden darf. Nur die scheiternde Initiation initiiert in die Initiation.[21] Mit anderen Worten: Hexerei als ein Grundprinzip akademischer Kommunikation ist nur von demjenigen zu erfahren, dessen Personwerdung im akademischen System misslingt. Meinel ist insofern recht zu geben: Zöllners Wut artikuliert eine Veränderung im Wissenschaftssystem, die er nicht mittragen will und kann.

Die erste Attacke auf das ›neue‹, ›materialistische‹ Wissenschaftssystem und seinen Propheten, Hermann von Helmholtz, findet sich in der erkenntniskritischen Einleitung der kuriosen 600 Seiten von *Über die Natur der Cometen*, die bereits 1871 erscheint. Liest man diesen Text sehr genau, sieht man, dass es um Kommunikation geht, mehr noch: um ein kommunikatives Experiment beziehungsweise die Stiftung eines Rituals des Austauschs von Wörtern, um einen Versuch, gegebene Worte zurückzugeben und dadurch Makel in Tugend zu verwandeln. Zöllners Text erscheint als metabolische Maschine, die das gegebene Wort zurückschickt. Nicht um naturwissenschaftliche Wahrheit ist dieser epistemologische Essay bemüht, sondern um Freundschaft und Entzauberung oder um den Zusammenhang von beidem. In der magischen Textpraxis Zöllners, die apotropäischen Zauber oder Entzauberung nach Verhexung erreichen möchte, fällt beides zusammen.[22] Und so ist es, mit einer Lieblingsformel der Wissenschaftsgeschichtsschreibung, wohl kein Zufall, dass gerade dieser Text in ein Buch über Kometen, diesen unsichersten aller

Himmelszeichen, die nichts als Unheil verheißen, einleitet.

Im Zentrum seines Textes steht ein anderer Text: ein gerade von Hermann von Helmholtz übersetztes Lehrbuch von William Thompson und Peter Guthrie Tait. Alle an diesem Buch Beteiligten werden zur Zielscheibe der beleidigenden Polemiken Zöllners. Dieses Lehrbuch und seine Übertragung durch eine Autorität wie Helmholtz vergifte, nach Zöllners Meinung, das akademische Klima in Deutschland und die kommenden Forschergenerationen, da es auf falschen epistemologischen Grundannahmen beruhe. »Kein (...) Minister wird (...) den Verfall (...) deutscher Wissenschaft aufhalten können, so lange nicht jene *unterirdischen* Verbindungen mit London und Paris gänzlich abgeschnitten sind. Erst in einer *hierdurch gereinigten Atmosphäre* werden allmälig wieder die Strahlen der Wahrheit ihren Weg (...) finden.«[23] »Im August desselben Jahres 1348 erschien bei Einbruch der Dämmerung am westlichen Himmel über Paris ein auffallend großer, strahlender Stern. (...) War es ein Komet oder ein aus Ausdünstungen entstandener Stern, der sich später in Dämpfe auslöste? (...) es ist möglich, daß er die Vorankündigung der Epidemie war«.[24] »Wenn nun heute zwar die Cometen nicht mehr als ›Zuchtruthen des Himmels‹ betrachtet zu werden brauchen (...), so dürfen sie (...) als Zeichen des Himmels angesehen werden, durch welche wir eindringlich an die Beschränktheit unserer Erkenntniss und an die fast beschämende Art und Weise ihres Fortschrittes auf Erden für immer gemahnt werden.«[25] Beschämend ist für Zöllner, dass Thomson/Tait sich unterstehen, experimentell erworbenen Kenntnissen eine höhere Wertigkeit zuzumessen als der spekulativ entstandenen elektrodynamischen Theorie seines Freundes Wilhelm Weber, die sie obendrein als »schädlich«,[26] »gefährlich, aber interessant und (...) elegant«[27] charakterisieren. Genau dieses Wort, diese schlimme Gabe aber gilt es zurückzugeben. So warnt Zöllner nun seinerseits vor der »mit den grössten Gefahren verbunden(en ...) Lectüre«[28] des Thomson/Taitschen Lehrbuchs und schafft es am Ende der Vorrede in Form einer Parabel beinahe alle Adjektive an ihre Sender zurückzuschicken: Dem »unscheinbaren und schweigsamen Wanderer« Weber stellen sich »plötzlich einige ›elegante‹ und ›interessante‹ aber ›gefährliche‹ Cavaliere« in den Weg.[29] In einem der *Kritik der reinen Vernunft* entlehnten Bild wird die Kartographie der Cavaliere als unzureichende Kopie demaskiert, während der Wanderer sich im Besitz des wahren Wissens weiß und den Cavalieren – in Inversion der Kantschen Warnung vor dem widervernünftigen Land im Nebel – aufsteigenden Nebel als Anzeichen einer magischen vorweltlichen Landschaft deutet.

Der Wissenschaftler als Magier tritt dem Scharlatan, der sich hinter dem Etikett eines »man of science« verbirgt gegenüber. Zöllner entlehnt diese Wendung spöttisch einem Bericht des Physikers Tyndall über dessen »persönliche Theilnahme am *Tischrücken* und *Geisterklopfen*«[30]. Im zweiten Band der *Wissenschaftlichen Abhandlungen* treten die »Männer der Wissenschaft« wieder auf – auch diesmal verwendet Zöllner den Begriff abwertend, allerdings charakterisiert er nunmehr solche Wissenschaftler, die nicht bereit sind, spiritistische Phänomene ernst zu nehmen, indem sie diese ernsthaft experimentell prüfen! Wiederum inszeniert Zöllner die auf-

wendige Rückgabe eines Wortes – »die Männer der Wissenschaft« treten zunächst als Zitat Prof. Lankasters, des Slade-Anklägers, auf, und zwar um deren Leichtgläubigkeit zu geißeln.[31] Bevor Zöllner selbst Partei ergreift, lässt er papierene Geister gegeneinander antreten. Lankasters Attacke auf die leichtgläubigen »Männer der Wissenschaft« wird pariert durch Umwendung des Wortes. »(E)inige (...) der gewiegtesten Geister der Wissenschaft haben verfehlt, einen Betrug zu entdecken«, wendet der Anatom Dr. Carter Blake »im Namen der Wissenschaft und der Wahrheit« ein.[32] Direkt im Anschluss daran druckt Zöllner die Stellungnahme des Präsidenten des Anthropologischen Instituts, Colonel A. Lane Fox ab, der dem Streit die Spitze zu nehmen versucht, indem er zwar bedauert, »dass einige unserer ausgezeichnetsten Männer der Wissenschaft Gläubige«[33] seien, aber die diesem Glauben zugrundeliegenden Phänomene doch für wissenschaftswürdig hält. An die Seite der Gegner Lankasters stellt Zöllner sodann sich und seine »Freunde«[34], um dem windigen Mann der Wissenschaft Lankasters »jenen *wirklichen* Naturforscher«[35] entgegenzustellen, der im Gegensatz zu ihm »so ganz außerhalb unserer gewöhnlichen Erfahrungen«[36] stehende Ereignisse ernst nimmt. Verhandelt wird in diesem Wortgefecht, wer im Namen der Wissenschaft sprechen darf und wer nicht. Verhandelt wird jedoch nicht in der Sprache der Wissenschaft, sondern im Jargon der Verdächtigung und des Verrats, der guten und schlimmen Wortgaben, kurz, der Hexerei. Dieser ist mit Worten allein jedoch nicht beizukommen. Es bedarf der sinnlichen Erfahrung, und diese wiederum kleidet sich in die Rituale der wissenschaftlichen Beweispraxis. Ein ganzes Experimentalsystem aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren muss den Entzauberungsakt leisten, den Gegenbeweis antreten. An die Stelle sauberer In- und vor allem Deduktionen tritt eine höchst unordentliche Praxis, ein unsauberes Mischmasch aus Gewusstem, Halbgewusstem und Postuliertem, plötzlichen und gewöhnlichen Ereignissen.

Das Labor – Epistemologie des Experiments

»Wie es also auch mit der Berechtigung der Hypothese der vierten Dimension und ihrer Bewohner stehen möge, sie ist gar nicht das Wichtigste an Herrn Prof. Zöllners spiritistischen Studien. Worauf er vielmehr selbst den meisten Werth legte, ist der Nachweis der Thatsächlichkeit der spiritistischen Vorgänge. (...) Die Hypothesen sind immer das Zweite, von den Thatsachen abhängige, gewesen. Sie richten sich nach diesen und können vielfach nach Belieben geändert werden, während die Thatsachen bleiben. Immer geben die Thatsachen das Maass ab für die Richtigkeit der Hypothesen, niemals die Hypothesen das Maass für die Beschaffenheit der Thatsachen.«[37]

Das Experiment ist ein höchst fragiler Untersuchungsgegenstand, dessen Funktionsweise und Produktivität nur schwer bestimmt werden können. Sicherlich lässt es sich nicht durch einen einfachen Drei-Punkte-Katalog definieren, mittels dessen Adolf Kurzweg die trotz aller gegenteiligen Erkenntnisse der Wissenschaftsgeschichtsschreibung immer noch verbreitetste Definition des Experiments wiedergibt: »beliebige Wiederholbarkeit, (...) Einhaltung unveränderlicher Versuchsbedingungen und (...) strikte Subjekt-Objekt-Trennung«.[38] Séancen sind demnach eben

keine Experimente. Sind schon für das 20. Jahrhundert Experimente nicht so einfach auf den Begriff zu bringen, gilt das umso mehr für das 19. Jahrhundert, welches das Experiment als Fundament naturwissenschaftlicher Wissensproduktion gänzlich neu erfindet. Ein erstes Indiz dafür sind die widersprüchlichen Urteile über Zöllner in der Literatur: Einerseits sei er ein »origineller Experimentator«[39] gewesen, andererseits wird seine experimentenfeindliche Haltung betont. Unser Vorschlag ist deshalb, sich den Zöllnerschen Experimenten mit der Frage nach einer historischen Epistemologie des Experimentellen zu nähern. Ging die ältere wissenschaftshistorische Forschung davon aus, Experimente dienten der regelgeleiteten Überprüfung von Hypothesen, hat die neuere erwiesen, dass die Praxis des Experiments ein Wurf ins Unvorhersehbare ist. Hans-Jörg Rheinberger nennt die Suchbewegung des Experimentierens aus diesem Grund die »Irre«: »Die Irre unterscheidet sich vom schlichten Irren. Einen Irrtum korrigiert man, sobald man ihn erkennt. Die Irre hingegen ist eine Suchbewegung, die komplementär zum Obstakel ist, die also zu Übersprüngen zwingt. Die Irre ist nach vor gerichtet, ohne nach vorne sehen zu können – sie ist mithin das Prinzip des Experiments.«[40] Aus der Perspektive einer Epistemologie der Störung, wie sie die Rede von der obstakelstrukturierten Irre anzeigt, kommt den Klopflauten, sich bewegenden Tischen, plötzlich zerreißenden Bettschirmen und unkontrollierbaren psychosomatischen Effekten spiritistischer Séancen eine ungeahnte Rolle als epistemischen Objekte zu. Sie erproben sozusagen von Mal zu Mal den Spielraum des entscheidenden und schwierigsten Moments im naturwissenschaftlichen Forschungsprozess. Deshalb kommt es auf die häufig beklagte Banalität und Albernheit der Inhalte okkulter Erscheinungen auch weniger an als auf die Umstände von deren Auftreten.

Gleichzeitig wird es freilich notwendig sein, wenigstens eine Vermutung darüber zu äußern, warum die spiritistischen Experimente der naturwissenschaftlichen Forschung allenfalls peripher bleiben. Die Antwort oder ein Teil von ihr könnte in der phänomenalen Reinheit der Untersuchungsgegenstände liegen: Es sind reine Störungen, die nichts oder allenfalls die Umstände ihres Zustandekommens offenbaren. Ihre theoretische Produktivität erschöpft sich sehr schnell: Es ist aus okkulten Effekten nichts als ihre Ereignishaftigkeit zu lernen.[41] So gesehen wären spiritistische Versuche nicht Experimente, sondern Metaexperimente, deren epistemische Objekte (i.e. jene Wissensgegenstände, die das Experimentieren in Gang halten) die Experimente selbst wären: auf sich selbst zurückgefaltete Experimente. Indiz für die Richtigkeit dieser Annahme ist der stete Wechsel des Untersuchungsgegenstands. Die Ereignisse bleiben gleich – die Fragen richten sich je nachdem an ätherische Geister, Totengeister, Naturkräfte, psychische Kräfte oder, wie im Falle Zöllner, die vierte Dimension. Das epistemische Objekt dieser Irre ist die Suche nach einem solchen. Sie setzt sich zusammen aus einem Repräsentationsraum, erwarteten und unerwarteten Ereignissen sowie einem Diskurs über die Möglichkeit der Täuschung und deren Bedingungen.

Eine Lektüre der Ereignisfolge, wie sie im zweiten Band der *Wissenschaftlichen*

Abhandlungen von Zöllner niedergelegt ist, zeigt, dass sich die dort deutlich werdende implizite Epistemologie des Experiments klar unterscheidet von Zöllners expliziter Methodenlehre, wie sie im Vorwort von *Über die Natur der Cometen* dargelegt ist.

Auf den ersten Blick, den man in die *Wissenschaftlichen Abhandlungen* wirft, fällt die ungewöhnliche Textgestalt auf. Berechnungen wechseln mit antiprofessoralen und antisemitischen Polemiken, die wiederum von in Synopsis abgebildeten Zeitungsausschnitten abgelöst werden, auf die Experimentalprotokolle folgen, denen Zeichnungen und Photographien beigegeben sind. Inhaltlich wie formal haben wir es hier weniger mit einer auf ein klares Erweisziel hin argumentierenden Abhandlung zu tun, sondern mit einem Dossier. Dramaturgisch durchaus geschickt wird hier Material gesammelt, um einen Fall zu klären. Formal schreibt sich dieser riesige Text also nicht einer naturwissenschaftlichen, sondern einer juristischen Erweislogik ein. Fotografien etwa kommen als Indizien zum Einsatz. So bildet Zöllner zum Beispiel die Abdrücke zweier Füße auf berußtem Papier ab. Sie stammen angeblich von vierdimensionalen Geistwesen, die sich während einer Séance in der dritten Dimension manifestiert haben sollen. Selbstredend beweisen diese Fotografien genauso wenig hinsichtlich ihres behaupteten okkulten Ursprungs wie jene Schüsseln mit Mehl, in denen vorgeblich Abdrücke von Geisterhänden zu sehen waren, die Zöllner zeitlebens sorgsam archivierte.

Nachgewiesen ist mit den Fotos lediglich a) ihre schiere Faktizität, b) die Singularität des abgebildeten Fußpaars, c) die Art des Auftretens der Fußsohlen auf dem Boden. Einen Verbrecher könnte man so überführen oder katalogisieren. Die Füße könnten ihren Ort in einer anatomischen Taxonomie finden – dazu fehlt es allerdings an Vergleichsabdrücken. Für Zöllner sind die Fotografien der Fußabdrücke Mosaiksteine in einem Puzzle, das beweisen soll, dass Slade nicht der Urheber der okkulten Ereignisse, die sich in seiner Gegenwart ereigneten, gewesen sein kann. Schuldig bleibt er allerdings die visuelle Evidenz, auf die er sonst – getreu dem von ihm zitierten Satz Wittigs »und wer's eben noch nicht glauben kann und will – der gehe eben hin und sehe!«[42] – so außerordentlich viel Wert legt. Um die Grobmaschigkeit seines juristischen Beweises enger zu stricken, wechselt er das Beweisverfahren und arbeitet philologisch. Texte werden in Synopsis dargestellt: Am Material soll der Leser selbst zu einem Urteil kommen, indem er die Texte miteinander vergleicht. Unhinterfragt – und philologisch hinsichtlich ihrer Geltung fragwürdig – bleibt die Herkunft des Materials: Es handelt sich um ein Zeitungsausschnittsarchiv. Im Ersten Weltkrieg wird dieses Verfahren der Materialpräsentation in Deutschland zur gebräuchlichen Methode einer Propaganda zweiter Ordnung: Die Präsentation gegnerischer Propaganda in Exzerpten und Ausschnitten soll jene demaskieren und gleichzeitig das eigene Verfahren als bloß analytisch charakterisieren.

Kurz und gut: Es ist nicht möglich, Zöllners Text disziplinär zu verorten. Er beruft sich keinesfalls nur auf die Autorität der Naturwissenschaft und die Mächtig-

keit experimentell gestützter Hypothesen. In der erkenntniskritischen Vorrede seines Kometenbuchs vollzieht Zöllner diesen Schritt ganz bewusst: »Ich habe (...) mich strenge von jeder kritischen Polemik ferngehalten (...) Allein je mehr ich mich mit der Literatur über die Cometenerscheinungen vertraut machte, desto mehr wuchs mein Erstaunen«. Konkret wirft er der Kometenforschung und der naturwissenschaftlichen Forschung überhaupt sowohl Unkenntnis der relevanten Literatur als auch Unfähigkeit in der Anwendung wissenschaftlicher Schlussmethoden vor. Schuld an dieser Entwicklung trage vor allem der Wechsel von theoretischen Systementwürfen zu empirischen Datensammlungen. Dieser resultiere in falschen Interpretationen von Beobachtungsergebnissen – fehlgeleiteten Induktionen – und fehlenden oder abwegigen Formulierungen allgemeiner Gesetze – verkehrten Deduktionen. Auf den Jargon eines rassistisch gefärbten Nationendiskurses, der Deutschland für deduktiv, Großbritannien für induktiv erklärt, einzugehen lohnt es an dieser Stelle nicht. Wichtiger ist im hier verhandelten Kontext, wie Zöllner den Ort des Experimentellen im Prozess naturwissenschaftlicher Wissensproduktion zu bestimmen sucht.

Zwischen Beobachtung und Experiment wird nicht trennscharf unterschieden. Das Experiment steht im Kontrast zur Spekulation. Nur letzterer wird ein Wahrheitsanspruch zugemessen, dem Experimentellen kommt keine schöpferische Kraft in der Wissensproduktion zu: Es hat keinerlei epistemologischen Eigenwert. Experimente können, nach Zöllner, nur additiv, quantitativ operieren, keineswegs jedoch neue Qualität generieren. Zwar ist auch für Zöllner kein wissenschaftlicher Beweis ohne Messung und Versuch vollständig, diese dienen aber nur der Bestätigung, Verifizierung. Das von Zöllner vertretene Programm ist also vom Ansatz her homolog der alten Lehrbuchauffassung einer Nachrangigkeit des Experimentellen nach Theorie, Begriff und Modell. Diese Auffassung scheint disziplinär begründet. Astrophysikalische Messungen können vor der Raumfahrt im Normalfall (Ausnahmen sind Messungen an Meteoritenbruchstücken) nur indirekt, per Analogieschluss vorgenommen werden: Auf diesem Wagnis beruhen Zöllners Erfolge als Wissenschaftler und Disziplingründer. Um der Reinheit wissenschaftlicher Sätze willen verschweigt Zöllner die Rolle der solche Analogieschlüsse ermöglichenden technischen Medien, obwohl seine eigenen Leistungen auf Innovationen an photometrischen Apparaten beruhen.

Zöllners Experimente mit Slade (1877)

Im Folgenden rekonstruieren wir aus den verstreuten Bemerkungen der *Wissenschaftlichen Abhandlungen* die ersten Tage der Experimentalreihe mit Henry Slade.[43] Diese Rekonstruktion soll einen Eindruck von der Dynamik geben, mit der sich diese Experimentalséancen entwickelten. Einfache Experimente werden durch immer spektakulärere ersetzt. Im Verlauf der Reihe ist einerseits eine Tendenz zur planenden Normalisierung zu erkennen – bestimmte Experimente werden immer

ostinatoartig wiederholt – und erzeugen zumindest den Anschein einer Stabilisierung von Ergebnissen, der allerdings schon durch die chaotische nachträgliche Protokollierung konterkariert wird. Andererseits steigt mit zunehmender Dauer auch die Häufigkeit von Störungen im Sinne gänzlich unerwarteter Ereignisse. Diese Unterbrechungen geben dann wiederum Anlass zu neuen Experimenten, die wiederum unterbrochen werden. Plötzlichkeit ist der Zeitmodus der Versuche mit Slade. Wir kursivieren deshalb im folgenden die Worte plötzlich und gewöhnlich, wenn Zöllner sie verwendet, und zwar auch, wenn wir die *Wissenschaftlichen Abhandlungen* nur paraphrasieren.

Zeit: Donnerstag, 15. November 1877 abends[44]
Ort: Zöllners Wohnung
Personen: N.N. (ein Freund Zöllners), Henry Slade, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Ein Himmelsglobus mit Kompass wird auf einen Tisch gestellt. Slade bewegt seine rechte Hand horizontal dicht über das Glasgehäuse des Kompasses; die Nadel bewegt sich nicht. Daraus schließt Zöllner, dass das Medium keinen Magneten unter der Haut verbirgt. Slade wiederholt den Versuch, wobei die Nadel »in die heftigsten Schwankungen« gerät.

Zeit: Freitag, 16. November 1877, abends[45]
Ort: Zöllners Schlafzimmer
Personen: Wilhelm Braune, Gustav Theodor Fechner, Henry Slade, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Die Teilnehmer nehmen am Spieltisch Platz und legen ihre Hände übereinander. Im Tisch beginnt es zu klopfen. Es folgt ein Schiefertafelexperiment. Das Schreiben auf der Tafel beginnt in der *gewöhnlichen* Weise. Ein Taschenmesser wird auf die Tafel gelegt und von Slade »seitwärts etwas unter den Rand der Tischplatte geschoben«. *Plötzlich* wird das Messer in die Höhe geschleudert und fällt geöffnet auf den Tisch. Das Experiment wird mehrmals erfolgreich wiederholt. Bei den Wiederholungen des Taschenmesserexperiments legt Slade neben das Messer ein Stück Schieferstift auf die Tafel und fixiert seine Lage mit einem Kreuz auf der Tafel. Dies soll als Beweis dienen, dass das Messer nicht durch eine Bewegung der Tafel empor geschleudert wird. Danach wird eine Doppeltafel gereinigt und mit einem Stück Schieferstift dazwischen geschlossen. Sie wird von Slade über den Kopf Wilhelm Braunes gehalten. Die Teilnehmer nehmen Schreibgeräusche wahr. Die Tafel ist auf der Innenseite beschriftet. Ein Bettschirm und ein Bett bewegen sich circa zwei Fuß von der Wand weg. Zöllner rückt das Bett an seinen ursprünglichen Platz und beendet die Sitzung.

Zeit: Freitag, 16. November 1877[46], unmittelbar nach der ersten Sitzung
Ort: Zöllners Schlafzimmer
Personen: Wilhelm Scheibner, Henry Slade, Wilhelm Weber, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Wiederholung der Experimente aus der ersten Sitzung. Die Experimente »gelingen in *gewöhnlicher* Weise«[47]. *Plötzlich* zerreißt der Bettschirm, der sich vier Fuß hinter Slades Rücken befindet, in zwei Stücke. Slade erläutert achselzuckend, dass solche Phänomene in seiner Anwesenheit zwar selten, aber nicht ungewöhnlich seien. Anschließend legt Slade eine Schiefertafel auf ein Stück Schieferstift und presst sie mit der rechten Hand gegen die Tischplatte. Seine Linke ruht gut sichtbar auf dem Tisch. Man hört Schreibgeräusche. Auf der Tafel ist ein englischer Text zu lesen, den Zöllner nur in Übersetzung wiedergibt: »Es war nicht unsere Absicht euch zu kränken, entschuldigt das Vorgefallene«[48].

Zeit: Sonntag, 18. November 1877, 15:00 bis circa15:30 Uhr[49]
Ort: Zöllners Schlafzimmer
Personen: Carl Ludwig, Henry Slade, Karl Thiersch, Wilhelm Wundt

Experimente: Taschenmesserexperimente, Ablenkung einer Kompassnadel, Tafelschrift. Slade hält eine doppelte Schiefertafel mit seiner rechten Hand über den Tischrand. Thiersch zufolge gelingt der Taschenmesserversuch. Auf der Schiefertafel erscheinen außerdem drei Sätze in deutscher, englischer und französischer Sprache in je unterschiedlichen Handschriften.

Zeit: Dienstag, 11. Dezember 1877, 11:30 Uhr[50]
Ort: Zöllners Wohnung; Zöllner verlegt die Seancen in ein Eckzimmer, das vier große Fenster hat. Der Nussbaumtisch wird frei in die Mitte des Zimmers gestellt.[51]
Personen: Wilhelm Scheibner, Henry Slade, Wilhelm Weber, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Die Teilnehmer nehmen am Tisch Platz und legen ihre Hände übereinander. Eine unter den Tisch gestellte Schelle klingelt *plötzlich* und wird horizontal zehn Fuß weit fortgeschoben. Das Experiment wird wiederholt. Ein kleiner Beobachtungstisch beginnt sich *plötzlich* heftig zu bewegen; ein Stuhl fällt um; ein Bücherregal beginnt zu schwanken. Das Ganze geschieht »hinter« Slades Rücken. Ein Thermometerfutteral, das auf eine zur Hälfte von Slade unter den Tischrand gehaltene Schiefertafel gelegt wird, verschwindet. Wiederholte Schiefertafelschrift.[52] Drei Minuten später kommt das Futteral wieder zum Vorschein. Nach der Sitzung unterhalten sich Zöllner und Slade stehend. Scheibner steht etwa im Abstand von zehn Fuß mit dem Rücken zu Slade. *Plötzlich* fliegt Zöllners Taschenmesser (geschlossen) »in die Luft« und trifft Scheibner an der Stirn.[53]

Zeit: Dienstag, 11. Dezember 1877, abends?[54]
Ort: Zöllners Eckzimmer, helles Kerzenlicht
Personen: Wilhelm Scheibner, Henry Slade, Wilhelm Weber, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Zöllner hat Kompass- und Schellenexperimente vorbereitet. Ein mit Glas verschlossener Kompass wird vor Wilhelm Weber auf den Tisch gestellt; alle Teilnehmer fassen sich an den Händen, woraufhin sich nach etwa fünf Minuten die Nadel heftig bewegt. Der Kompass ist bei hellem Kerzenlicht gut sichtbar. Als Slade aufsteht und den Kreis verlässt,[55] bleibt die Nadel stehen, um erneut zu rotieren, als Slade wieder die Hände der anderen berührt.
Danach klingelt die unter den Tisch gestellte Schelle. Eine Ziehharmonika, die Slade hält, ohne ihre Tasten zu berühren, beginnt zu spielen. Das Experiment gelingt auch, wenn Scheibner die Ziehharmonika hält.[56] Vor dem Hintergrund dieses Erfolgs erneuert Slade den bis zum diesen Zeitpunkt gescheiterten Versuch, Geisterschrift auf einer nicht von Slade gehaltenen Tafel zu empfangen. Mit seiner linken Hand hält Schreibner die unter den Tisch, während Slade sie mit seiner Rechten am Rand festhält. Da berührt ein feuchter Körper beide Hände. Die Tafel zeigt ebenfalls feuchte Spuren. Während die Teilnehmer eine Erklärung für die Feuchtigkeit zu finden versuchen, erscheint *plötzlich* direkt vor Wilhelm Weber eine kleine rotbraune Hand, die sich »lebhaft bewegt« und nach zwei Sekunden wieder verschwindet. Die Erscheinung wiederholt sich mehrmals.
Abschließend versucht man, eine Glasglocke mit Stahlkugel zum Schweben zu bringen. Sie wird anstelle der Schelle unter den Tisch gestellt und beginnt bald darauf zu klingeln. Ob sie auch schwebt, berichtet Zöllner nicht.

Zeit: Donnerstag, 13. Dezember 1877, abends[57]
Ort: Zöllners Wohnung (Eckzimmer?)
Personen: Henry Slade, Wilhelm Weber, Karl Friedrich Zöllner
Experimente:[58] In Ausweitung des Experiments vom Dienstag wird in dieser Sitzung versucht, Geisterschrift auf Schiefertafeln, die niemand berührt, zu empfangen. Zu diesem Zweck werden zwei mit einer dicken Schnur kreuzweise zusammengebundene Schiefertafeln auf den Tisch gelegt. Es folgen die Magnetexperimente. *Plötzlich* wird auf den Innenseiten der zusammengebundenen Tafeln sehr laut geschrieben. Nach Lösen der Schnur ist folgender Text zu lesen: »We feel to bless all those that try (?) to investigate a subject so unpopular as the Spiritualism is at the present. But it will not always be so unpopular; it will take its place among the (… ?) of all classes and kinds«.[59]
Slade macht nun den Vorschlag, die Bewegung einer unter dem Tisch stehenden Glocke direkt zu

beobachten, um nachzuweisen, dass er nicht ihr Urheber ist. Die Teilnehmer sitzen vier Fuß vom Tisch entfernt. Es werden Kerzen aufgestellt und die Glocke unter den Tisch gestellt. Nach kurzer Zeit beginnt sich die Glocke heftig zu bewegen und rollt in schräger Stellung im Kreis herum. Dabei schlägt die Stahlkugel gegen die Glaswand.
Die Handschelle, die unter dem Tisch auf dem Fußboden liegt, wird »ruhig und langsam« wie von Geisterhand, ohne von jemandem berührt zu werden, in Zöllners linke Hand, die er halb offen unter die Tischplatte hält, gelegt.
Slade macht einen Vorschlag, der beweisen soll, dass die Schiefertafel nicht vor den Experimenten präpariert worden sind. Er nimmt eine Tafel und schiebt sie halb unter den Tischrand. Zöllner wird aufgefordert einen Satz zu sagen, der auf der Tafel erscheinen soll. Zöllner sagt, »Littrow, Astronomer«. Die Teilnehmer hören Schreibgeräusche. Die Tafel zeigt den von Zöllner gewünschten Satz.

Zeit: Freitag, 14. Dezember 1877, 11:10 bis 11:40 Uhr[60]
Ort: Zöllners Wohnung (Eckzimmer?)
Personen: (Wilhelm Scheibner?), Henry Slade, Wilhelm Weber, Karl Friedrich Zöllner
Experimente: Eine von Zöllner gereinigte Schiefertafel wird offen den Tisch gelegt. Slade hält mit seinen Hände die Hände seiner Tischnachbarn; seine Beine sind - »seitwärts gerichtet« - stets sichtbar. Auf der Tafel erscheint ein Satz: »Truth will overcome all error!«
Zwei unterschiedlich große Kompasse mit Glasgehäusen werden dicht vor Wilhelm Weber auf den Tisch gestellt. Alle Teilnehmer fassen sich an den Händen. *Plötzlich* beginnt die kleine Nadel heftig zu schwingen, dann zu rotieren. Die große Nadel dagegen zeigt nur geringe Schwankungen.
Zöllner schlägt vor, eine Stricknadel dauerhaft zu magnetisieren. Eine Stahlnadel wird von Slade auf die Tafel gelegt und ähnlich wie bei den Geisterschriften unter den Tisch gehalten. Nach etwa vier Minuten ist sie an einem Ende stark magnetisiert. Dieser Versuch wird in den nächsten Tagen mehrmals erfolgreich wiederholt.
Zöllner schlägt ein Experiment vor, das die Existenz von »Geisterhänden« beweisen soll. Ein Porzellangefäß wird mit Weizenmehl gefüllt und unter den Tisch gestellt. Den Geistern wird befohlen, ihre Hände in das Mehl zu tauchen, bevor sie jemanden betasten.
Nachdem das Handexperiment vorbereitet ist, folgen fünf Minuten lang Magnetexperimente.
Als Zöllner den Anwesenden mitteilen will, dass sein rechtes Knie *plötzlich* sekundenlang von einer großen Hand kräftig gedrückt wurde, schiebt sich der Mehlbehälter von selbst vier Fuß weit von seinem Platz unter dem Tisch hervor. Auf seiner Hose findet Zöllner den Mehlabdruck einer »großen, mächtigen Hand«. Auf der Oberfläche des Mehlnapfes befindet sich ein Abdruck von vier Fingern »mit allen Feinheiten der Struktur und Falten der Haut«. Slades Hände und Füße zeigen keine Mehlspuren. Schließlich kommt ein sogenanntes Nicolsches Prisma[61] zum Einsatz. Slade kann durch die Prismen einen Text lesen. Zehn Minuten später gelingt dieses Experiment nicht mehr. Für Zöllner ist das ein Beweis für die Möglichkeit der Veränderung von Slades optischen Fähigkeiten.[62]

Zöllner betont, nach Slades Ankunft am 15. November 1877 zunächst kein Interesse an einer Untersuchung gehabt, aber den Bitten seiner Freunde Folge geleistet zu haben.[63] Im Verlauf des Gesprächs mit Slade entsinnt sich Zöllner an Fechners Magentnadel-Experimente mit der sensitiven Haushälterin Karl Freiherr von Reichenbachs im Jahre 1867, bei denen sich die Nadel eines Kompasses zu drehen begann, sobald die Sensitive ihre Hand dem Gehäuse des Instruments näherte. Diese Erinnerung kommt nicht von ungefähr, sondern als *to-whom-it-may-concern-message* des zeitgebundenen kulturellen Wissens, in dem physiologische Auswirkungen des Magnetismus ihren festen Ort hatten.[64] Die Autorität seiner Quelle – Fechner[65]

und Erdmann – reicht hin, um Zöllner von der Tatsächlichkeit des Phänomens zu überzeugen, wie überhaupt die Frage von Autorität in Zöllners Diskurs über die Validität von Wissen eine bedeutsame Rolle spielt. Zwei Gründe geben den Ausschlag, den Gegenstand nun selbst untersuchen zu wollen: a) ungeklärte Kausalität bei (angeblich) abgesicherter Phänomenalität, b) die Ungewöhnlichkeit des Phänomens. Schon die Kometen stellten eine Störung des bisher Gewussten da und wurden von daher Gegenstand wissenschaftlichen Interesses. Ohne weitere Vorbereitung einigen sich Zöllner und Slade auf den Versuch einer spontanen Reproduktion des Experiments in Zöllners Wohnung. Beim zweiten Versuch gelingt es Slade, die Kompassnadel ohne direkte Berührung zu bewegen. Zöllner zieht daraus einen doppelten Schluss: Der erste (gescheiterte!) Versuch beweist die Abwesenheit einer Täuschungsabsicht, der zweite das Phänomen – ganz nach Belieben.

Der folgende Bericht über die am nächsten Abend gemeinschaftlich durchgeführten Versuche ist strukturiert durch den Kontrast zwischen erwarteten, »gewöhnlichen« Phänomenen – schon das erste Schiefertafelschreiben wird als »gewöhnlich« qualifiziert,[66] was auf einen hohen Vertrauensvorschuss aufseiten Zöllners schließen lässt – und unerwarteten, »plötzlich« hereinberechenden Ereignissen. »(A)ls plötzlich das Messer (...) empor geschleudert wurde«,[67] »begann sich plötzlich ein (...) Bett zu bewegen«,[68] »ertönte plötzlich ein heftiger Knall«[69]. Das Messer lässt man gleich mehrfach durch die Luft fliegen. Langsam verdichtet sich auf diese Weise das wissenschaftliche Interesse am Fall Slade. Am Anfang der Experimentalreihe steht nicht eine Hypothese, die überprüft werden soll, sondern ein geläufiger Diskurs, das Zeugnis von Autoritäten, die passende Gelegenheit, eine als gelungen gewertete improvisierte Reproduktion eines bekannten Experiments, ein aufregender Männerabend, der eine Dramaturgie gestaffelter Überraschungen inszeniert. Einziges Evidenzkriterium ist die Sichtbarkeit der Phänomene, und sie wird es auch bleiben. Auch in der späteren Versuchsreihe wird nie von apparativen Messungen Gebrauch gemacht, mittels derer man etwa vom bloßen Auge nicht erkennbare Muskelbewegungen hätte aufzeichnen lassen können, obwohl gerade solche Messungen den Status quo des experimentell Üblichen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnen.

In der Vorrede des Kometenbuches kritisiert Zöllner den Einwand Thomsons gegen Weber, dessen Lichtteilchen seien ja bislang nicht experimentell nachgewiesen worden, mit dem Hinweis, bereits die Forderung dieses Nachweises enthalte einen logischen Widerspruch, da ja das Auge einfach sehe und nicht den Vorgang des Sehens wahrnehmen könne. Wieder begegnen wir einer bemerkenswerten Medienblindheit Zöllners: Wiewohl das Sehen des Sehens auf direktem Wege nicht möglich ist, so kann es doch apparativ gemessen und dergestalt indirekt beobachtet werden.[70] Da das Augenmerk jedoch auf dem Überraschenden, nicht auf dem Gewöhnlichen lag, spielte das mediumistische Schreiben[71] für die Konstitution des experimentellen Gegenstand erst in dem Moment eine Rolle, als es sich auf den schockierenden Höhepunkt des Abends, den zerberstenden Bettschirm, entschuldigend und

somit interpretativ bezog. Die auf den Bettschirm einwirkende Gewalt zurrt die sich zur Überzeugung ineinanderfügenden Fäden zusammen. Da nunmehr eine von Slade unabhängige Kraft etabliert ist – das heißt, sich in sichtbaren Ereignissen manifestiert hat –, ist ein Wahrscheinlichkeitssog entstanden, der die apparative Messung der zur Produktion mediumistischer Schrift notwendigen Muskelbewegungen von vornherein diskreditiert. Das epistemische Objekt ist also erzeugt, bevor überhaupt eine Experimentalreihe geplant war. Es besteht in nichts Anderem als einem offenen Raum, der – bei der Uneinheitlichkeit der Phänomene und der Unsichtbarkeit ihrer Hervorbringung – sowohl diskursive als auch praktische Anschlüsse ermöglicht. In Zöllners Diskurs finden Diskurs und Praxis, Theorie und Experiment allerdings nicht zusammen – das wirft ihm bereits der extrem apologetisch gesinnte Nationalökonom Moritz Wirth vor. Mitten durch das Experimentalsystem läuft ein Riss, der durch den okkulten Gegenstand nicht hervorgebracht wird, sondern dessen Leere ihn betont.

Diese Rekonstruktion, die durch die obige Dokumentation der Versuche, wie Zöllner sie berichtet, unterstützt wird, widerspricht deutlich der Ansicht, es habe sich bei den Zöllnerschen Experimenten mit Slade um ein von Anfang an auf Hypothesenbasis geplantes und strukturiert wie kontrolliert durchgeführtes Unternehmen gehandelt.[72] Verfolgt man die Dynamik der Experimentalreihe vom Herbst 1877 stellt man fest, wie dominant die Logik der Überraschung für sämtliche Versuche, nicht nur den oben beschriebenen ersten Abend, blieb. Kontrollexperimente werden sehr spärlich durchgeführt, Slade dominiert klar die Situation, schlägt Experimente vor, unterbricht Ereignisketten durch plötzliche, dramatische Sequenzen. Das Experiment bleibt strukturell offen zum Wunder. Luttenberger weist darauf hin, dass Zöllner im Gespräch mit Fechner vom Wunder ausging, das sich mittels der Hypothese vom Hineinwirken vierdimensionaler Kräfte in unsere dreidimensionale Welt erklären ließe. »Die Wunder, auf die Zöllner hier anspielte, waren mit großer Wahrscheinlichkeit die Stigmatisierungen der Belgierin Louise Lateau«.[73] So gesehen, tauschen in der Versuchsreihe mit Slade Wunder und Experiment die Plätze. Das Experiment muss zum Wunder werden, um Wunder als Experimente – der vierten Dimension mit der dritten – ausweisen zu können.

Das Jenseits – die vierte Dimension

Am berühmtesten von allen Experimenten, die Zöllner in Anwesenheit von Slade durchführte,[74] sind die Knotenexperimente von 1878. Angeregt durch ein Gedankenexperiment des Mathematikers Felix Klein über vierdimensionale Kurven hoffte Zöllner in einer mit Slade durchgeführten Versuchsreihe, die wesentlich deutlicher vorstrukturiert war als diejenige von 1877, die Existenz der vierten Dimension empirisch nachweisen zu können. Von der Annahme ausgehend, dass die Anwesenheit des personalen Mediums Henry Slade den Zugang zur Geisterwelt eröffne, von der Zöllner meinte, dass sie unsere dreidimensionale Realität so umschließe wie die

dritte Dimension die ersten beiden, konzipierte er eine einfache Reihe von Knotenexperimenten. Dabei wurden Schnüre zu geschlossenen Kreisen verknotet und die Verbindungsstellen mit Lack versiegelt. Sollten nun während der Séancen sich in die so präparierten Schnüre, die Zöllner mit seinen Daumen auf dem Tisch fixierte, solche Knoten eingeschlagen werden, für deren Erzeugung eigentlich, das heißt in einer dreidimensionalen Welt, zwei offene Enden benötigt werden, wäre, nach Zöllners Meinung, die Existenz einer vierdimensionalen Welt und deren Verbindung mit der unsrigen bewiesen.

Wiederholt ist auf die Diskrepanz von Zöllners Raumtheorie und den Versuchen, sie experimentell zu untermauern, hingewiesen worden. Insbesondere die These des Eingriffs nicht nur vierdimensionaler, sondern auch hochintelligenter und zutiefst moralischer Geistwesen ist, um das Mindeste zu sagen, überflüssig. Gleichzeitig bietet sie jedoch einen Schlüssel zum Verständnis der Knotenexperimente, wenn man sich von der Vorstellung löst, die Knoten-Séancen stünden zur Theorie der vierten Dimension in einem mehr als oberflächlichen Zusammenhang. Die Parapsychologie ist daran interessiert, die wissenschaftliche Wahrheit der Knotenexperimente zu prüfen und endet deshalb stets bei dem *double bind*, Zöllners Autorität als Naturwissenschaftler beschwören und ihm trotzdem dann Vorwissenschaftlichkeit bescheinigen zu müssen, wenn seine Experimente nicht beweisen, was sie beweisen sollen.[75] Vielleicht ist die Wahrheit dieser Experimente oder auch nur die Wirklichkeit ihrer Phänomene in einer anderen Tradition zu suchen als der naturwissenschaftlichen, beziehungsweise anders ausgedrückt, vielleicht artikuliert sich im Inhalt der Versuche ein eher magisch zu nennendes Wissen, wohingegen ihre Form noch auf einen Indifferenzpunkt zwischen Naturwissenschaft und Religion, das Wunder, verwies. Wir möchten zum Abschluss dieser Reise durch okkulte Interieurs eine solche Deutung nahe legen, auch wenn sie eher assoziativ bleibt.

Wir greifen für die nachfolgende Interpretation auf das ethnographische Material zurück, das Thomas Hauschild in den 1980er Jahren in Lukanien, einer der ärmsten Gegenden Italiens, zwischen Neapel und Bari gelegen, gesammelt hat. Uns ist die methodische Problematik dieses Vorgehens bewusst, doch glauben wir, durch Hauschilds Forschungen der gelebten Volksmagie Europas auch des 19. Jahrhunderts, die ja gegenüber ihrem gebildeten Konterpart nur sehr schlecht dokumentiert ist,[76] vielleicht etwas näherzukommen. Geleitet sind die folgenden Überlegungen, das sei frank und frei zugestanden, von dem Nichts der Analogie des magischen Schürzens und Lösens von Knoten. Wie wäre es nämlich, in den Knoten des Astrophysikers, die ihn mit dem Jenseits der vierten Dimension verknüpfen sollen, einen Reflex auf Rituale der Volksmagie zu sehen? Thomas Hauschild hat in Lukanien die Spur des Spiritismus des 19. Jahrhunderts in Form der italienischen Übersetzung von Henri Durvilles *Gebete und Geheimnis* (*Preghiere e Segreti)* gefunden. Könnte das lukanische Wissen nicht umgekehrt auf die Spur der Zöllnerschen Faszination an den Jahrmarktkunststückchen des Predestigateurs Slade führen?

»Also, da ist diese Frau, die hat drei Knoten gemacht (...) mit diesem ›canapiell‹ wie wir das nennen (...) ein schwarzes Band. Sie macht drei Knoten und gibt es uns in die Hand. Die ist verzaubert (n'cantat'), ich habe nicht verstanden, was die uns gesagt hat und halte diese Knoten in der Hand (...) und sie kommt zu mir. Ich sage, was ich sage, ich sage: ›Du musst diese Knoten auflösen‹. Sie soll die nicht binden, sie soll den Zauber auflösen. Aber diese Frau hat's gemacht, verstehst du? Also, sie hat uns die fattura in die Hand gegeben und die Frau hat den Knoten gebunden gesehen. Sie kommt zu mir und sagt: ›Wenn ich diese Verhexung auflösen soll (...)‹ Dann hat sie mir diese Formel in die Hand gedrückt, gegen die Verhexung. Und anstatt dass sie nun weggeht, nachdem sie ihren Kram erledigt hat, mache ich die Hand auf, und die Knoten waren alle gelöst. Aber sie war jetzt gebunden. Die Knoten waren geknüpft und sie hat uns verhext. Da ist uns dann einer auf die Pelle gerückt, Spiritismus und so. Sie hat die Hexerei gemacht, mit dem Knochen des Toten, zu Mehl gemahlen, dann machen sie's in die Knoten. Die haben sich angebunden, während sie mit uns sprachen. Die sind uns dann auf die Haut drauf, sie haben das Blut angezogen und sind uns aufs Leben gestiegen. Wenn jemand vorbeikam, spürte er die Schauer über beide Schultern. So wie es heißt: ›Madonna mia, ich fühle mich so schlecht‹, und dann, nach und nach, sind sie gestorben.«[77]

Verbinden und lösen, zusammenknüpfen und trennen sind die Grundgesten der lukanischen Lebenskunst. Schwarze Bänder, *la lascia*, ein Tau aus Tierhaaren, und *il lacio*, ein einfaches Band, spielen eine entscheidende Rolle in den Ritualen der schönen Frauen, der bäuerlichen Heilerinnen und Magier dieses kargen Landstrichs. Das schwarze Band hinderte einst die Kinnladen der Toten am Herunterklappen. In dieser Praktik mag der Keim der Semiotik des schwarzen Bandes, das die lukanische Lebenskunst durchzieht, zu finden sein. Das Band verknüpft die unordentliche Leiche wieder mit der Ordnung, aus der der Verstorbene gerade herausgetreten war. Es verschließt den gähnend-schreienden Schlund und vollzieht so en miniature das Grundgesetz lukanischer Lebenskunst von der Wiege bis zur Bahre. Ein Kind wird geboren – ein Fremdling kommt ins Haus, öffnet den Familienzirkel –, es muss an- und eingebunden werden. Die Familie öffnet sich einem weiteren Fremden, dem Paten, der das Kind zum Altar trägt und damit jene Verwandlung möglich macht, die die Familie wieder schließt. Ein Toter kommt nicht zur Ruhe, zirkuliert als böser Wind, der die Körper öffnet in eitrigen Pusteln. Er hat sich angebunden und muss gelöst werden, indem er selbst wieder gebunden wird durch das Band, das seine Kinnlade hält, oder vertrieben vom obszön-phallischen Tau aus den Haaren junger Tiere. Ein Hexer knüpft einen Knoten und verbrennt das Band. Der Knoten bleibt in alle Ewigkeit geknüpft, da nichts und niemand ihn mehr lösen kann. Wer dran hängt, muss zappeln.

Thomas Hauschild hat auch den Einsatz von Totenbriefen beobachten können. Onkel Vito, ein bäuerlicher Magier, stellt sie auf seinem Dachboden her. »Die Leute geben Vito ihre Zettelchen mit Fragen. Vito sagt ihnen, dass er die Fragen auf ein Jungfernpergament schreibt und Asche darüber streut. Er lässt das Jungfernpergament auf seinem Dachboden ruhen, so heißt es, nah zum Himmel. (...) Über Nacht steigen die Toten vom Himmel herab (...) und ordnen die Asche zu Schriftzeichen. Am nächsten Morgen braucht Vito das nur abzuschreiben.«[78] Was als therapeutische Praktik im ländlichen Süditalien noch heute geübt wird, ist in Slades Schieferschriften nur als reiner Effekt geblieben. Ortlos sucht er nach neuen Bindungen und

findet in der universitären Wissenschaft keinen Partner. Die Wissenschaft ahmt umgekehrt alltagsmagische Praktiken nach und findet in ihnen keine Wahrheit.

Zöllner hat vielleicht den für sich einzig möglichen Weg einer Übersetzung gefunden. Er hat ein naturwissenschaftlich plausibles Jenseits mit einer sinnlichen Erfahrung verknüpft. Die sinnliche Erfahrung hat er dann mit allen Attributen des Übersinnlichen ausgestattet. Geopfert hat er dabei nicht nur seine wissenschaftliche Reputation, sondern auch die Wahrheit der Erfahrung selbst. Gewonnen hat er nichts als einen kleinen vierdimensionalen Archivar mit Namen »Grimmelshausen«, so papieren wie die Dokumente, die er, bereits zum Gebrauch durchredigiert, aus luftigen Höhen Zöllner zur Verfügung stellt, um diesem in seinem aussichtslosen Kampf beizustehen.

»Der lebhafte Wunsch, meinen Lesern einen authentischen Bericht über den Verlauf des Processes zu geben, durch welchen Mr. Slade öffentlich aus der Gesellschaft ehrlicher Menschen ausgestossen und mit dem Makel eines ›gemeinen Betrügers‹ gebrandmarkt worden ist, erinnerte mich wieder an meinen Gast aus der jenseitigen Welt. (...) Grimmelshausen hatte meinen obigen Bericht über die mit Hrn. Slade angestellten Experimente ruhig mit angehört und zugleich freundlich entschuldigt, dass ich ihn in der Lebhaftigkeit meiner Erzählung ganz vergessen und mich direct an meine Leser gewandt habe. Nun aber ersuchte ich Grimmelshausen mir wieder gefällig zu sein und Literatur aus der vierten Dimension für den Schluss der vorliegenden Abhandlung herbei zu schaffen. Mit grösster Bereitwilligkeit streckte er wie gewöhnlich seine Rechte empor und es flatterte ein Zeitungsblatt herab (...) Grimmelshausen empfahl mir die roth angestrichene Stelle als passende Einleitung«.[79]

An die Stelle wissenschaftlicher Erkenntnis und/oder volksmagischer Erfahrung tritt also *textprocessing*. Die vierte Dimension entpuppt sich als Ort endloser Verarbeitung von Texten. Sie ist der interdisziplinäre Raum, der die collagierten, sich jedem klassischen Genre verweigernden *Wissenschaftlichen Abhandlungen* Zöllners ermöglicht und gleichzeitig legitimiert, da sie ja eine im Wortsinne umfassendere Wirklichkeit darstellt. Genauso wenig wie sich in der dritten Dimension Knoten in kreisrund geschlossene, versiegelte Schnüre schlagen lassen, lassen sich Einsichten intelligenter Wesen der vierten Dimension durch die beschränkten Einblicke der Bewohner dreidimensionaler Welten beurteilen. Damit ist Zöllners System gleichermaßen geschlossen wie sein Scheitern besiegelt. Endlos bewegt es sich auf einer Feedback-Schleife, die gar keine Welt mehr berührt, sondern sich nur noch selber meint.

Was aber wäre der Traum einer empirisch nachgewiesenen, medial zugänglichen vierten Dimension gewesen? Wir zitieren Thomas Hauschilds Überlegungen zum Verhältnis von Wunder und Experiment, um die Frage nach dem letzten Raum, der sich noch hinter dem Wohnzimmer Zöllners erstreckt, zu beantworten. »(E)ine Drift des Wissens entsteht – ohne die natürliche Welt gibt es nichts Übernatürliches, ohne körperliche Erfahrung keine Religion, ohne Spekulation wird keine Realität erkannt. Mehr wissen Naturwissenschaftler auch nicht über ihren Gegenstand, der Rest ist den Experimenten überlassen oder der Erfahrung des Wunders, um es katholisch auszudrücken.«[80]

Experiment und Wunder werden als Verankerungen von wissenschaftlicher Spekulation und Theologie in der Lebenswelt benannt. Nur hier kann das Wort Fleisch werden, nur hier eine Theorie sich behaupten, weil real-isieren. In körperlich greifbaren Erfahrungen beglaubigen sich Wissenschaft und Religion. Die Prinzipien ihrer Beglaubigung, ihre, wie man auch sagen könnte, Rituale sind dabei jedoch deutlich verschieden. Ein wissenschaftliches Experiment kann nur dann zu einer gültigen Urkunde werden und den Pakt der Spekulation mit Blut besiegeln, wenn es in einem Rahmen stattfindet, den die Disziplin, innerhalb deren das Experiment ausgeführt wird, gebilligt hat. Für die Mirakel der Religion, für Magie gilt das Gleiche. Genau diese Regel aber verletzt Zöllner. Er ist bereit, den billigsten Jahrmarkttricks Glauben zu schenken, weil sie es scheinbar ermöglichen, in jenes durch die schwarze Magie der von ihm als materialistisch empfundenen Wissenschaft Thompsons, Taits, Helmholtz‹ und vieler anderer zerstörte Paradies ganzheitlicher Spekulation der deutschen idealistischen Tradition zurückzukehren. In diesem Paradies waren Wissenschaft und Magie in ihrem Versuch, Natur und Gesellschaft miteinander zu verbinden, ein und dasselbe, ein Land unzerteilten Wissens. Es sei an dieser Stelle an die merkwürdige Sympathie Zöllners für die magische Landschaft im Kontext seiner Weber-Apologie erinnert: »(D)ort entsteigen durch magische Reflexe, gleich der Vorwelt längst entschwundene Gestalten, ganze Gegenden dem Dufte der Landschaft, – und fern am Horizonte verräth ein glänzend goldener Purpurstrich das weite Weltmeer und die Aussicht in die Unendlichkeit!«[81]

Die Wissenschaft, die Zöllner vorschwebt, bewegt sich in einem Indifferenzraum, der keine Unterscheidungsmarken zwischen Wissenschaft auf der einen und Magie auf der anderen Seite zieht. Wissenschaft, wie sie nach Zöllner sein sollte, ist vielmehr selbst Magie. Um diesen verlorenen Raum zu rekonstruieren, versucht Zöllner das Unmögliche: Er versucht eine wissenschaftliche Theorie mithilfe volksmagischer Praktiken, die Experiment im Sinne der späten 1870er Jahre[82] zu sein nur oberflächlich simulieren, zu beglaubigen. In der vierten Dimension findet so spekulativ wie experimentell die Engführung von Wissenschaft und Magie statt. Und dort misslingt sie auch. Statt in einer höheren Dimension findet Zöllner sich schlicht in einem Abseits wieder, dem seine so heiß- wie leerlaufende Textproduktion nur die Form eines Totengesprächs mit einem barocken Dichter – wer sonst wäre Grimmelshausen? – geben kann.

Anmerkungen

1 Zur spiritistischen Bewegung in Leipzig insbesondere zum Verlag Oswald Mutze vgl. Ulrich Linse, »Das Buch der Wunder und Geheimwissenschaften«. Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens, in: Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog, Hg., Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900, Wiesbaden 1999, 219-244; Diethard Sawicki, Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn 2000, 311-323.

[2] Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 1, 299-310. Slade wurde in Deutschland vor allem deshalb berühmt, weil er im Unterschied zu deutschen Medien ein größeres Repertoire sogenannter physikalischer Effekte – fliegende Gegenstände, telekinetische Materialisationen – beherrschte.

[3] Olaf Breidbach hat auf der Tagung Anthropometrie (Weimar, 8.-9.11.2002) vorgeschlagen, spiritistische Experimente gar nicht als Experimente, ›im eigentlichen Sinne‹ zu bewerten, sondern die Verwendung des Wortes »Experiment« topisch zu begreifen. Wir schließen uns dieser Deutung nicht an, sondern folgen der Selbsteinschätzung der historischen Protagonisten, was insbesondere in Fällen ausgewiesener Naturwissenschaftler wie Karl Friedrich Zöllner geboten scheint. »›Das Experiment‹, von dem vielfach etwas pauschal die Rede war, gibt es nicht, auch nicht in einem Zeitraum 1830-1900. Statt dessen gab es eine Vielzahl von unterschiedlichen Vorgängen, die in verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebieten als ›Versuch‹ und ›Experimente‹ bezeichnet wurden und für eine Plethora von Beobachtungs- und Interventionssystemen stehen.« Sarah Jansen, Schlusskommentar: Zugriffsorte, in: Sven Dierig u. Henning Schmidgen, Hg., Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert: ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik, MPI-preprint Nr. 120, Berlin 1999, 62.

[4] Dieses Datum hat Wolfgang Hagen (Radio Schreber. Der ›moderne Spiritismus‹ und die Sprache der Medien, Weimar 2001) vorgeschlagen. Hagen geht davon aus, dass alle Reden des »modernen« Spiritismus ihr geheimes, weil unerkanntes, unbegriffenes Zentrum in den Gesetzen des Elektromagnetismus finden. Mit der Entdeckung des Elektrons im Jahre 1897 hätten diese Reden eine Referenz gefunden, die sie selbst überflüssig machte.

[5] Vgl. Albert Kümmel, Hand und Kompass – Magnetnadelexperimente von Reichenbach bis Harnack, in: Gert Theile, Hg., Anthropometrie. Vermessung des Menschen von Lavater bis Avatar, München 2003 (im Druck).

[6] Auf der Tagung *Die okkulte Stadt – Orte des Übersinnlichen* (IFK Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Wien, 18.-19.4.2002) wurde der Sinn dieser Frage vor dem Hintergrund der Begriffsgeschichte des Wortes »modern« bestritten. Wir halten uns auch hier an die zeitgenössische Verwendung des Begriffs und gehen, wenig grundsätzlich, sehr pragmatisch, von der sozialgeschichtlichen Beobachtung eines durch Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung etc. gekennzeichneten Modernisierungsschubs im 19. Jahrhundert aus. Es stellt sich also weniger die Frage, ob Spiritismus modern oder altmodisch ist – kein Grund, die Querelle an dieser Stelle fortzusetzen –, sondern vielmehr, wie die spiritistischen Diskurse und Praktiken im Feld dieser kulturellen, gesellschaftlichen, sozialen Veränderungen lokalisiert werden können.

[7] Sicherlich verändert eine solcher Blickwinkel auch unsere Vorstellungen von der Moderne (siehe Anm. 6) und nicht nur vom Spiritismus.

[8] Wir folgen also auch nicht der Einschätzung von Christoph Meinel (Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik, Berlin 1991), der Zöllners spiritistische Neigungen ganz und gar seinen kulturkonservativen Ressentiments zuspricht (»Es waren Rückzugsgefechte ins Abseits eines weltanschaulichen Sektierertums.« ebd., 42). Nicht Zöllners zweifelsohne dominanter Kulturkonservativismus soll damit bestritten, sondern ein kleiner Abstand zwischen persönlichen Intentionen und der epistemologischen Wertigkeit von Ereignissen, Handlungen, Praktiken jenseits aller Intentionalität verteidigt werden. Als kleines Beispiel für eine Umwertung, wie wir sie im Sinn haben, sei das Problem der Textgattung von Zöllners »Wissenschaftlichen Abhandlungen« benannt. Meinel (ebd., 43) verweist auf Zöllners Ablehnung disziplinärer Arbeitsteilung und sein Votum für holistisches Arbeiten, das sicherlich den persönlichen, intentionalen Grund für die Missachtung von Gattungsgrenzen darstellt. Gleichzeitig ist Zöllners Verfahren jedoch ästhetisch höchst avanciert. So radikal wie seine Texte gerieren sich nur wenige der literarischen Moderne. Sie gemahnen eher an den dokumentarischen Gestus der literarischen Avantgarde der 1960er bis 1970er Jahre von Brinkmann bis Kluge.

[9] Michel Foucault entwickelt diesen Begriff in verschiedenen seiner Schriften, vgl. etwa Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1997 ([1]1969); oder Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.

[10] Meinel, Zöllner, wie Anm. 8, 42.

[11] Ebd., 11.

[12] Ebd., 10.

[13] Ebd., 12.

[14] Thomas Hauschild, Macht und Magie in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002, 11.

[15] Vgl. Ion Myrddin Lewis, Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism, Harmondsworth 1971; ders., Religion in Context. Cults and Charisma, Cambridge u.a. 1996.

[16] Vgl. Jeanne Favret-Saada, Die Wörter, der Zauber, der Tod, Frankfurt am Main 1979.

[17] Vgl. Walter B. Cannon, Voodoo Death, in: American Anthropologist 44 (1942), 169-181.

[18] Hauschild, Macht, wie Anm. 14, 346.

[19] Als ich, Albert Kümmel, diese These an der University of California at Berkeley vortrug, wurde ich an dieser Stelle abrupt und stimmgewaltig unterbrochen. Nachdem zunächst ein Schmunzeln in den Reihen der Zuhörer das Wiedererkennen, die Erinnerung an eigene Erlebnisse indizierte, erstarb plötzlich das Lächeln auf den Gesichtern und gab einem kurzen Moment des Erschreckens Raum. Auch ich erschrak, den mir wurde plötzlich klar, das ich mit dieser Argumentation selbst eine Position in einem Diskurs, der kein Außen kennt, eingenommen hatte. Ein beleibter Professor erhob sich, streckte mir beschwörend eine Hand entgegen: »Hold on a minute! You have to except present company!« Und ich verstand – die Störung des sozialen Raumes, die meine Hexereianklage hervorgerufen hatte, bedurfte eines Gegenzaubers. Ich lächelte und versuchte eine einladende Geste: »Present company ALWAYS excepted!« Lächeln – der Schutzzauber begann zu wirken.

[20] Eindrucksvoll zeigt Thomas Hauschild (Macht, wie Anm. 14, 292-359) am Beispiel des lukanischen Magiers Zi Vito, dass Entzauberung auch bedeutet, die Verdachtsmomente des Verhexten nicht einfach zu verstärken, sondern in geschickter Weise durch strikte Abweisung und sanft geäußerten Zweifel sowie den Appell an die höhere Macht der Toten zu dynamisieren. Was Sigmund Freud über die Therapie von Hysterikerinnen sagte, gilt auch für die Praxis dieses ländlichen Heilers: Es sei bereits ein Erfolg, das Elend der Hysterie in ganz normales Unglück zu verwandeln.

[21] Für diese Einsicht danke ich Erhard Schüttpelz.

[22] Hier liegt ein strukturelles Problem eines Hexereidiskurses ohne dazugehöriges Umfeld. Der Betroffene kann die Rede noch führen, aber es fehlt an der sozial sanktionierten Institution des Entzauberers. Zöllner appelliert deshalb an die Öffentlichkeit einerseits und operiert andererseits mit dem Medium Schrift. Hier ähnelt sein Fall stark dem des Handlungsreisenden Friedrich Krauß. Vgl. dazu Albert Kümmel, Entzug des anregenden Feuers – die Krauß-Maschine, in: Torsten Hahn, Jutta Person u. Nicolas Pethes, Hg., Grenzgänge zwischen Wahn und Wissen. Zur Koevolution von Experiment und Paranoia 1850-1930, New York u.a. 2002, 125-150.

[23] Johann Karl Friedrich Zöllner, Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis, Leipzig 1872, LXI, Hervorhebungen A.K. J.S.

[24] Jean de Venette, zit. in Jean Delumeau, Angst im Abendland, Reinbek 1989 ([1]1978), 183.

[25] Zöllner, Cometen, wie Anm. 23, VI.

[26] Ebd., XLVIII.

[27] Ebd., XLIX.

[28] Ebd., LIV.

[29] Ebd., LXVII.

30 Ebd., LV.

31 Johann Karl Friedrich Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen. Bd. II, Leipzig 1878, 315.

32 Ebd., 323.

33 Ebd., 324.

34 Ebd.

35 Ebd., 329.

36 Ebd.

37 Moritz Wirth, Herrn Professor Zöllners Experimente mit dem amerikanischen Medium Herrn Slade und seine Hypothese intelligenter vierdimensionaler Wesen, Leipzig 1882, 96.

38 Adolf Kurzweg, Die Geschichte der Berliner ›Gesellschaft für Experimental-Psychologie‹ mit besonderer Berücksichtigung ihrer Ausgangssituation und des Wirkens von Max Dessoir, Berlin 1976, 78.

39 H. Leihkauf, K.F. Zöllner und der physikalische Raum, in: Schriftenreihe Geschichte der Naturwissenschaften, Technik, Medizin 20 (1983), 29.

40 Hans-Jörg Rheinberger, Kommentar zu ›Zur Verstörung des (H)ortes der Zerstörung‹ von Rudolf Kaehr, in: Albert Kümmel u. Erhard Schüttpelz, Hg., Signale der Störung, München 2003, 140.

41 Vgl. Kümmel, Hand, wie Anm. 5.

42 Zit. nach Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 383.

43 Unsere Auswahl bezieht alle Berichte Zöllners zwischen dem 15. November und dem 14. Dezember 1877 ein.

44 Vgl. Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 330; Johann Karl Friedrich Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen. Bd. III, Leipzig 1879, 67 f.

45 Vgl. Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 331.

46 Vgl. ebd., 332 f. u. 935-939.

48 Ebd., 332.

48 Ebd.

49 Vgl. ebd., 333 f.; Zöllner, Abhandlungen III, wie Anm. 45, 62, 66 u. 193.

50 Vgl. Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 32, 334 f. u. 344 f.

51 Vgl. ebd., 334.

52 „Von dem sich stets wiederholenden Schreiben zwischen den Tafeln sehe ich (Zöllner, A.K. J.S.) hier und bei der folgenden Beschreibungen ab.« Ebd., 335.

53 Ebd., 344 f.

54 Vgl. ebd., 335-338; Zöllner, Abhandlungen III, wie Anm. 44, 73 f.

55 „(E)r (Slade, A.K. J.S.) hoffte, dass die Nadel ihre Bewegungen, (die besonders durch die häufige plötzliche Umkehr und durch ihre Ruhepunkte bemerkenswerth waren), auch ohne seine Anwesenheit fortsetzen würde. Es geschah dies jedoch nicht.« Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 226.

56 Beim Ziehharmonikaversuch handelt es sich um eine Nachahmung des Experiments, das William Crookes und William Huggins mit dem Medium Daniel Home durchführten. Eine späte Parodie auf diese Versuche findet sich in dem 1935 gedrehten Laurel-und-Hardy-Film *Bonnie Scotland*.

57 Vgl. Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 216 f. u. 338 f.; ders., Abhandlungen III, wie Anm. 44, 263.

58 Die genaue Reihenfolge der folgenden Experimente lässt sich schwer rekonstruieren.

59 Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 217, Tafel VII.

60 Vgl. ebd., 339-342; Zöllner, Abhandlungen III, wie Anm. 44, 69 f.

61 »Das Nicolsche Prisma dient der Herausfilterung linear polarisierten Lichts. Es wird aus einem Kalkspaltkristall hergestellt, dass zunächst – abweichend vom natürlichen Brechwinkel von 72° – auf 68° geschliffen wurde. Dieses wird nun in zwei Teile zersägt und mit Kanadabalsam wieder

verbunden. Treten nun Lichtstrahlen in das Kristall ein, so ist Doppelbrechung zu beobachten (...) in einen ordentlichen Strahl, der (...) ohne Brechung in das Kristall eintritt, und einen außerordentlichen Strahl, der (...) beim Eintritt in das Kristall gebrochen wird. Ordentlicher und außerordentlicher Strahl sind senkrecht zueinander polarisiert. Das macht man sich zu Nutze, indem man einen der beiden Strahlen verwendet und den anderen entfernt (...). Dazu ist auch das Kristall zersägt und mit einer Kittmasse verbunden, denn so kann man erreichen, dass der ordentliche Strahl totalreflektiert wird.« http://www.google.de/search?q=cache:UfB_luxaIzEC:www.informatik.uni-frankfurt.de/~holgerf/physik/apr/14_1_polarisationsapparat.ps.gz+Nicolsches+Prisma&hl=de&ie=UTF-8. Normalerweise dürfte es also unmöglich sein, durch ein Nicolsches Prisma hindurch einen Text zu lesen.

62 Vgl. Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 342-344.

63 Freilich könnte diese Einschränkung auch nur die rhetorische Steigerung seiner Glaubwürdigkeit im Sinn haben; schließlich war Zöllner bereits 1875 mit William Crookes in London zusammengetroffen und hat mit diesem über Spiritismus und die vierte Dimension diskutiert.

64 Vgl. Kümmel, Hand, wie Anm. 5.

65 Gerade Fechners wesentlich vorsichtigere Argumentation wird von Zöllner, man kann geradezu sagen, in propagandistischer Absicht verzerrt. Fechner dokumentiert in der Tat die Beobachtung einer Ablenkung der Magnetnadel durch die Sensitive, hält aber die Anzahl der Versuche für zu gering, um zu einer abschließenden Beurteilung nur des Phänomens, von dessen Deutung ganz zu schweigen, zu kommen. Vgl. Gustav Theodor Fechner, Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers, Leipzig 1876.

66 Zöllner, Abhandlungen II, wie Anm. 31, 331.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd., 332.

70 In diesem Sinne, wenngleich apologetisch bedauernd, schreibt Luttenberger: »Einen unzweifelhaften Fortschritt hätte es bedeutet, wenn Zöllner die von Crookes ersonnenen mechanischen Registriermethoden angewendet (...) hätte«. Franz Luttenberger, Friedrich Zöllner, der Spiritismus und der vierdimensionale Raum, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 19 (1977), 205.

71 Unter mediumistischen Schreiben versteht man jede Form von Schrift, die spiritistische Medien unter Einfluss von Geistern meistens im Zustand der Trance erzeugen.

72 So meint Luttenberger: »Zweck der Zöllnerschen Versuche war in erster Linie, seine schon früher formulierte Hypothese einer vierten Dimension des Raumes experimentell zu bekräftigen.« Luttenberger, Zöllner, wie Anm. 70, 196. Und später: »Zöllner (...) betrachtete seine Untersuchungen ausschließlich als Mittel zu dem Zweck, Beweise für seine Raumtheorie zu erhalten.« Ebd., 204.

73 Ebd., 198.

74 Zöllner testete ja nicht Slade, sondern experimentierte mit den Phänomenen, die in seiner Gegenwart auftraten.

75 Vgl. Luttenberger, Zöllner, wie Anm. 70, 207.

76 Vgl. Sawicki, Leben, wie Anm. 2, der auf die magere archivalische Lage aufmerksam macht.

77 Bericht der lukanischen Heilerin Linda Quartariegg, aufgeschrieben von Hauschild, Macht, wie Anm. 14, 258.

78 Ebd., 302.

79 Zöllner, Abhandlungen Bd. II, wie Anm. 31, 355.

80 Hauschild, Magie, wie Anm. 14, 184.

81 Zöllner, Comenten, wie Anm. 23, LXVIII.

82 Ein Experiment also, wie es Carl Ludwig oder Hermann von Helmholtz akzeptiert hätten.

Logie Barrow

Plebeian Spiritualism: Some Ambiguities of England's Enlightenment, Reformation, and Urbanisation[1]

During the last quarter-century, the penny has fully dropped, both in academia and elsewhere, that there was more than one Enlightenment. This multiplicity was both quantitative and qualitative. In 1992, Roy Porter and Mikuláš Teich entitled their pioneering anthology not merely *The Enlightenment*, but also *in National Context*, thus implying both unitariness and nuancing or even fragmentation.[2] More challenging are qualitative differentiations, most resoundingly by Margaret Jacob and more recently Jonathan Israel,[3] between a Radical and a Moderate Enlightenment.

But part of my argument is that, at the heart of any enlightenment, there wriggled an ancient worm of uncertainty about the nature of matter. This worm subsisted from the late 17th century into at least the early 20th. Thus, those of us who talk of 18th-, 19th- and perhaps much 20th-century »occult« activity as anti- or post-Enlightenment overlook the contradictoriness of what occurred during the decades around 1700, not least in England. The same worm saps short-termist chronologies, such as that implied in famous book-titles such as Darnton's, in which »the End of the Enlightenment« implicitly precedes even the French Revolution.[4] Despite conservative conspiracy-theorists from de Maistre on, any Enlightenment was far broader than a prelude to 1789-94, and lasted generations longer.

Like all allegedly intelligent animals, this article is trying to walk on two feet: not only to show that the so-called occult exploited a basic ambiguity of both the moderate and much of the later radical Enlightenments, but also to suggest that plebeian spiritualism, which was a key part of the English-speaking occult, was simultaneously not only occult but also as enlightenment as any other 19th- or 20th-century -ism. By plebeian, I mean working- or lower-middleclass. By spiritualism, I mean a movement whose adherents, beginning in upstate New York during 1848, believed they were conversing with the spirits of physically dead people. This belief has, of course, been uncontroversial in many cultures and has cropped up in perhaps most millenia. But, as embodied in a distinctive movement, it arrived in Northern England during the early 1850's and appealed mainly to radically-minded plebeians. In this appeal to the radical and poor, it may contrast with what develo-

ped in many Continental countries, though exceptions may abound in many directions as they certainly do in Britain. Britain, too, had its middle-class spiritualists, whose main difference from the plebeians was, that into the early 20th century, they saw spiritualism as completing Christianity whereas the plebeians saw spiritualism as replacing it. By occult, I mean any deliberate cultivation of phenomena which seem to or do defy ›normal‹ definitions of physical reality. But the original sense of occult as secret and secretive if not elitist, hardly applies to our plebeian spiritualists.

As one's home was the preferred place for seances, i. e. gatherings for contacting the spirits, the number of spiritualists is hard to estimate; but by around 1900, there may have been, very roughly, 15.000 adults among the plebeians, who as we shall see included the better-organised among the two categories. Identifiably active spiritualists among the middle class numbered almost certainly a few thousand, but this may be an underestimate.

Section two will examine some of the ways in which Sir Isaac Newton gave any Enlightenment after him an ambiguous foundation, though presumably the best possible at the time and long after. Section three will glance at some of the gender-aspects involved in spiritualism and much else. These two sections will allow Section four to return to our plebeian spiritualists with perhaps richer perspectives. Finally, Section five will briefly culminate with the geographical dimensions.

Introducing Spiritualism

This section allows us to savour plebeian and to an extent any other spiritualists in some of their core practices. Many of its examples have emerged far more randomly than in any sense ›scientifically‹. But this may be one of their strengths, not because the occult deals so often in coincidence, but because their very randomness suggests their possibly typical status.

As noted, plebeian spiritualists did not organise themselves much. Their most organised activities were for the spare-time education of themselves and their children. This harmonised with their ideology: for them, the next world or »Summerland« was, and this world ought to be, structured educationally. Of course the seance-circle, which we are only a few lines away from, was their most distinctive activity, and seldom needed much organising. But by 1900 most, i. e. over 200, of their »lyceums«, or Sunday-schools for children and adults, were connected with a British Spiritualist Lyceums Union (B.S.L.U.). This developed regional structures which must have reminded many activists of their pre-spiritualist membership of Nonconformist, i. e. non-Anglican Protestant, churches and Sunday-schools.

Let us now take, from 1911, a »less than thirty years old« clerical worker. We will soon see that Robert A. Owen had perhaps precisely not been named after the Welsh-born utopian socialist and self-made capitalist Robert Owen (1771-1858)

who, during the 1850's, had extended his own Enlightenment materialism into spiritualism. Our today otherwise forgotten Robert A. was, despite his youth, nationally prominent in the B.S.L.U. According to admittedly chatty biographies of him and his father, John Griffith Owen in that Union's monthly journal, *The Lyceum Banner*, young Owen had been seven years old (or, alternatively, nine) when first exposed to phenomena.

These had occurred on the initiative of J.G. The latter had progressed from page-boy to coalminer to Manchester Ship Canal-worker, in the process migrating from rural North Wales to Bootle in Liverpool. Here, by 1890 or 1891, he was secretary to a Welsh Wesleyan Methodist Church. By then, adherents of the various types of Methodism had outnumbered those of the official Anglican church for two or three generations. In both Wales and England, the Wesleyans usually formed the respectable extreme of the Methodist spectrum.

But J.G. now became interested in spiritualism. He decided to follow »a set of rules regarding the formation and conduct of circles« printed in every number of the plebeian spiritualist weekly *The Two Worlds*. He therefore »arranged with Mrs Owen for the use of the round kitchen table for my first sitting.« Note that, in working-class fashion, his »Mrs« was referred to by no other name, and that, in respectably Victorian fashion, anything to do with the kitchen was part of her sphere. Anyway, one Sunday morning, J.G., »Mrs«, Robert A. and his even younger sister Agnes Syrah Owen skipped the main Wesleyan service and sat round that table, presumably after drawing the curtains. »The children at first were highly amused, but eventually terribly bored at having to sit round (...), singing hymns occasionally and listening to their parents repeating the alphabet to the table, which tilted in response, with their hands laid upon it.« His father's (1914) version has the table, surely even more amusingly or boringly, »not« moving, at least for the first half-hour. Both versions, however, identify young Robert A. as, »while humming a tune familiar«, the one member of the circle who fell into

»a trance state, during which rapid movements of the right arm indicated a desire to write. Pencil and paper being provided, the usual crude attempts, owing to material conditions, was (sic!) succeeded by intelligent messages, signed by a Welsh relative who had passed on some time (or, alternatively, three years, L.B.) before.«

»Let it be noted at this juncture that the boy *could not understand the Welsh language.*«

In the other version of the event, he »had just an ABC acquaintance« with it; but the contents with which he now covered »four pages« were »matter quite beyond the intelligence of a lad« of his age. Here we have a typical opening shock to participants' normal paradigms, i. e. to the rules of their reality. However, no less basically enlightenment or, in a sense, scientific was J.G.'s instant reaction: knowing his son to be monoglot English, he »asked the writer questions in *Welsh*. The *responses were immediately written in the same language and answered satisfactorily.*« The meaning of the word »*answered*« is unclear: our Welsh »spirit« answered either the questions put or to the information on which J.G. and, for all we know,

his wife and daughter were basing those questions.

For generations, apparent paradigm-busting during occult activities has attracted explanation in terms of half-understood academic research: thus today, in my own non-spiritualist way, I might mumble something dignifiable as Freudo-Chomskian. Yet so what? The point here is not our particular explanation but rather that our participants apparently found much to explain, and gladly solved their problem by becoming spiritualists. As a result, Mr. Owen swiftly found himself expelled from the ranks of Welsh Wesleyan Methodism. Whether »Mrs« was punished similarly is unmentioned, but their two children continued for some unspecified time in their old Wesleyan Sunday-school till their father sent them walking three miles to the nearest lyceum, which they are said to have instantly and vastly preferred for its welcoming and free atmosphere.

Additionally, the »gift of clairvoyance and clairaudience were (sic!) gradually developed in the lad.« This was no more unusual than the fact that »soon« his father's own clairvoyant and mediumistic »faculties were awakened« or that, at a time unspecified, Agnes also became a very good clairvoyant: competition between family members via their newly discovered »faculties« seems to have been quite common. But the way in which young Robert's gifts were, to a growing »circle«, first »made manifest« was described as »somewhat unique«:

»Bottles of medicine appeared to him to be covering the kitchen walls, most of the labels being indistinct, but as was often the case at that time, any member of the family suffering from a slight illness, a bottle or more would stand out prominently with the name of the medicine appearing in bold type. The latter was invariably obtained from a neighbouring chemist and gave relief to the sufferer.«

Even more convincingly, the sole apparent exception turned out to confirm the rule:

»On one occasion a peculiar name of a medicine was spelt out, and Mr Owen, Senior, who persistently sifted anything of an evidential character, tried to obtain some at innumerable chemists without success, the answer (...) invariably being ›Never heard of it‹. Some months afterwards upon enquiring at a wholesale druggists in (Liverpool, L.B.; ...) it was discovered, through the means of a catalogue, that it was an Indian medicine rarely used in (Britain, L.B.).«

Healing with »spirit« help via various avenues was certainly frequent. Our young Robert was thought so rare, merely for his particular abilities as, let's call him, a trance-apothecary. Subsequently also »discovered« was that his »prescriptions« were »directed« by the spirit of a late »friend of members of our circle«, one Dr Baldwin. There is no point wading through Baldwins in the Welsh and English sections of any 1870's or 1880's annual edition of the *Medical Directory*. Our particular Baldwin is interesting, not for any officially recognised medical qualifications or lack of them, but rather for his status as »friend«: spiritualism allowed family and friends to bridge the Great Divide, i. e. physical death.

Physically, Robert himself seems, like so many mediums and healers, to have been sickly, not least as a child. Certainly, he himself was often in need of medical

help, earthly or other. »Although so young he suffered from rheumatic fever three times. On the last occasion« the normal doctor »pronounced his condition practically hopeless.« However, Robert was now to experience his own spiritual healing. This came not, as for all we know more frequently, via a physically living »spiritual healer« but, for him, much more directly.

»In his own words: ›I was tossing about in bed, racked with pain and very feverish, dozing every few minutes, when suddenly, whilst in an exhausted state, with eyes closed, I became conscious of a cold breeze blowing about me, and as though a weight was placed on the foot of my bed. I opened my eyes, and saw quite objectively the form of a big man dressed in black. I was so startled that I covered my head with the bed clothes, and lay trembling, until I thought it might be a spirit friend, and instantly my confidence returned. I thereupon uncovered my head and looked up into the eyes and kind face of a man who was bending and making magnetic passes with his hands over me from head to foot, which caused a soothing influence, and I fell into a deep slumber, from which I awakened feeling quite well and free from pain. In an incredibly short space of time I was walking in the sunshine recuperating.‹«

For our anonymous writer in the *Lyceum Banner*, the moral of all these phenomena was twofold:

»a consistent, logical, and convincing chain of evidence through the instrumentality of (Robert, L.B.; ...) was the means of proving to the Owen family the continuity of life, the persistence of individual consciousness after so-called death, and the possibility of communion between the denizens of the Two Worlds.«[5]

I call this spiritualist moral twofold for emphasising both that everything was empirically reasonable and that this proved what normal religion could merely base on faith alone. Indeed, for »Owen, Senior« as for so many first-generation spiritualists, their experience was taken as refuting hell-fire Christianity, thus freeing them from their deepest conscious fears. Psychologically, but less avowably, fears might be powerful too among some of those who had made the same journey from hell-fire-fears to spiritualism, but via an interim period in the loudly atheist »secularist« movement. »Communion«, denoting something deeper and in a sense more religious than mere »communication«, countered any possibility that messages from loved ones might be some devilish plot to pull you down into everlasting torment.

Enlightenment – Newton

Thereby, we can see spiritualism as, for spiritualists, completing Enlightenment. The material and spiritual worlds were linked in empirically provable ways, and intellectual honesty would be even more important in the next world than, unfortunately, in this one so far.

But any linkage between the two was precisely inadmissable to the version of the material world propagated in any Enlightenment. The key precondition for any rule of Reason, however defined, was to banish the spiritual, whether Holy or sata-

nic, from any materially causative role. It still is. Not that this necessarily banished the Divine from being the ultimate Cause: the »argument from Design«. But it did mean dumping all practices and beliefs, from Hermetic alchemy to witchcraft, which left doors open to anarchic interpenetration between matter and spirit. This included, not merely the shockingly ambiguous clarities of Thomas Hobbes, but also the less learned heresies of more or less autodidact, i.e. self-taught, and politically radical groups such as the Diggers.

The Diggers had frightened almost everyone less radical than themselves. This had been less for their achievements: the very few communities they had managed to set up during 1649/50, all in South-East England, had been dispersed by force. It was more to do with their radicalism than with their strategy. They were totally against private property of any kind. In today's terms, their strategy would be described as one of non-violent direct action: taking over the uncultivated »commons and wastes« and tilling them collectively, using the latest techniques. They hoped, and their opponents feared, that this example would spread like wildfire: by avoiding armed action at any cost, they positioned themselves, not as rebels but as constructors, as restorers of pre-1066 »freedom«, in a country that had wasted under the »Norman yoke« for nearly six centuries and was now sick from seven years of civil war. In the event, their example did spread, but hardly like wildfire. Here, one dampener was the large number of economically marginal people who depended for survival on those uncultivated areas: for berries, for stormwood, for grazing an animal or two. These people would at least have needed more time to be persuaded than the authorities allowed. Nonetheless, as at least a rumour, Digger agitation was feared whenever those with land or other major property to lose looked like disagreeing with each other too loudly, as in the crises of 1658-1660 preceding the Restoration of the monarchy or during the »Glorious Revolution« of 1688/89.

Gerard Winstanley, the bankrupt merchant from Lancashire who was the Diggers' first and chief ideologue, used to be seen as no more than an early technological communist: annually in his utopia, every village commune was to elect a »postmaster« whose key role would be to exchange news of inventions with his, or perhaps for Winstanley sometimes her, colleagues everywhere. But, as David Mulder has recently emphasised, Winstanley's materialism was of its time: hermetic. In other words, with one of the most powerful mythical characters of the Renaissance the ancient Egyptian priest Hermes Trismegistus, he saw no separation between the physical and spiritual worlds. The reason why he wanted a federation of communistic communes was precisely that this would trigger a synergy in which nature, human nature and the cosmos would regenerate each other. For him, this in today's words explosive spread of ecological technology was or would herald the Second Coming of Christ.[6] God was not outside the universe but inseparable from, if not identical with it: we nowadays call the last position pantheism. The Diggers would therefore help God return to Himself. Of course, »hermetic«, including alchemical, researchers had long been secretive: hence today's use of the word to mean »tightly

closed«. But, for Winstanley, a by-product of his utopia would be that hermetic researches would be democratised via his »postmasters«.

It would thus be anachronistic to imagine Winstanley and his ilk ever separating material and spiritual more than alchemists did. Had they done so, they would have been progenitors of »the« single, unitary Enlightenment, and anything more moderate would have been a mere diversion from that. But their refusal, or inability, to make such separations is precisely what leaves us clutching no more than our imaginations. This also underlines claims such as that of Margaret Jacob that »Newtonianism« which, by the mid-18th century, functioned internationally as the fundament of Enlightenment had, not originated as, but swiftly become a programme designed to combat not only absolutists but also to stuff the genie of popular »enthusiasm«, i.e. here not least extremism and other paradigm-scorning, back into the bottle from which Royalists and Parliamentarians had so unforgettably allowed it to escape during the 1640's and 1650's.

A far stronger candidate than Winstanley for radical progenitor of Enlightenment is Baruch Spinoza. Surely to no other lens grinder would an officially employed intellectual such as Gottfried Wilhelm Leibniz have journeyed to Amsterdam in order to meet. Superficially this ascetic Jew would have been memorable enough as a pioneer of modern Biblical scholarship, refuting miracles as historically-contexted delusions. But he was even more important, and here relevant, for formulating pantheism with a provocative elegance, climaxing in his unforgettable phrase »God or Nature«: »or« being synonymous with our »i.e.«. Such thoughts may have speeded his violent expulsion from Amsterdam's Sephardi community, but the scandal of his courageous rigour boosted Spinoza's challenge to intellectuals and censors generations after his death in 1677.

Jonathan Israel has recently been summarised as belittling the »High Enlightenment« as »only a reactionary attempt to buy off the forceful dissidence of the authentic Radical Enlightenment that«, having »originated« with our heroic lens grinder, »preceded« the »High«.[7] But not only can authors not be blamed for their reviewers' reductionist conspiratorialisms like »buy off«; more importantly, there is no need to be frightened by arguments that the »Radical« Enlightenment began earlier than the »High«. Centrally, the latter has always been able to claim one basis which the former never could: what we would call a physics (Newton's) and not merely a metaphysics (Spinoza's). The very observational and conceptual sophistication of Spinoza's belittling of physical experimentation[8] excluded him from that outwardly triumphant grounding in physics which was destined to make Newton seem reassuring to many otherwise more or less divergent minds for so long.

More broadly still, Israel discerns »a case for arguing that the most crucial developments were over by the middle of the 18th century.«[9] Quite possibly. Thus he sees his »crucial« period of 1650-1750 as having possessed »a high degree of continuity« in Britain particularly. But he is also surely correct in seeing »the pantheistic strain« in »the religious and social radicalism of the English Revolution« as

»far removed from Spinoza's.«[10] As his courageous near-encyclopaedism seems innocent of any acquaintance with Mulder's exposition of Winstanley's Hermetic dimensions, we can perhaps conclude that even he is more correct than he realises: he seems not to appreciate how much of at least the Winstanleyan genie was re-bottled.

The cork was Newtonian. This adds poignancy to the unanswerable question, what would have happened had Newton never lived? We are left merely fantasising as to how, when and sometimes almost whether Winstanley would have undergone such re-bottling. Presumably, the late and Right Honourably aristocratic Robert Boyle who, we now know, remained more explicitly alchemical than his younger friend Newton,[11] could hardly have been Winstanley's chief re-bottler. Nor could Spinoza. On the contrary, his own reverberative equation of God with Nature might sometimes, in our counterfactually non-Newtonian 18th century, have been misunderstood in more or less Winstanleyan ways. Thus Newton remains indispensable, or someone very like him, whatever that might mean.

True, we will see that the Newtonian cork was of strange matter. But, had it not been in place, Hermetic and other interpenetrations between spirit and matter would presumably have continued far longer than they actually did. How much more can be glimpsed from an admittedly very different place and time: the far freer, because more pluralistic, autodidact, anarchic and geographically spacious, world of early- and mid-19th-century inland North America. Here, John L. Brooke portrays early (i.e. 1820-1844) Mormonism as, intellectually, a rampage of inventiveness and improvisation, but often with materials amounting to more than »connotations and fragments« of 17th-century Hermeticism.[12]

Thus, we simply cannot know whether, without Newtonianism, England's rulers would have recovered sufficient intellectual self-confidence to outstare equivalent ideological spasms during the 18th century. We know merely that their own 1688/89 Revolution had underlined the warning from one of their number, the Marquess of Halifax, that the »liberty of the late times« – i. e. of the 1640's and 1650's — had given »men so much light, and diffused it so universally among the people, that they are not now to be dealt with as they might have been in an age of less inquiry.«[13] Such worries had powerfully strengthened that Revolution's moderation, except as ever in the colonial island of Ireland.

Luckily, Israel has far more than might-have-beens as a basis for arguing that deists and other Enlighteners often used Newton plus Locke as a smokescreen for their own Spinozan agendas.[14] But Newton's indispensability also relativises Israel's speculation that »the social and religious ideas of the Levellers and Diggers (...) conceivably, even constituted the ideological driving force of the entire European (Enlightenment, L.B.) phenomenon, especially its political and social radicalism«.[15] This is all most exciting. But you still need a vehicle for injecting any »driving force« into. Both the design and the build of the Enlightenment vehicle were – or, in some Continental countries, increasingly became – more or less Newtonian. Israel

appears to have briefly driven off in a metaphor: often an irresistible diversion but, here, an unnecessary one, unless we wish to argue absurdly that Newton never anywhere made a huge difference.

However, the greater the indispensability of Sir Isaac, the more it aggravates our next question: how »Newtonian« was he himself? In London recently, thoughtful officials have affixed to Sir Eduardo Paolozzi's stonily calculating »Newton« in the forecourt of the new British Library a solemn warning: »For Your Safety Do Not Climb«. This is more apt than they may know: Sir Eduardo's sculpture is based on a drawing by a plebeian pantheistic radical comparable to Winstanley, though less to Spinoza. By portraying Newton as prophet of frigid Reason, William Blake strengthened what, till our time, remained the conventional perspective on him. He drew him with loathing and would have cackled subversively to learn that the statue is sponsored by Britain's three top football-pools firms. Recent scholarship, however, has increasingly emphasised how far more interesting and slippery Newton was. Even Voltaire, his most optimistic let alone most strategic supporter, accused him of placing Newtonian truths »in an Abyss« of near-incomprehensibility.[16]

Not only did Newton remain passionately interested in alchemy until his death in 1727, but he also continued his alchemical experiments long after completing his key work, the *Principia*, in 1687. He aimed, in the late Betty J.T. Dobbs's words, »to find evidence of spiritual activity as broad as might be.« Nor was he merely attempting to prove a negative. He also continued to worry about the core principles of his public doctrine. Sooner or later his worries were published, contributing for generations to this doctrine's instability: was gravity an innate property of bodies? If not, how did it act? Was the whole Universal mechanism stable, or did continuity, along with matter's passivity and thus the key separation between matter and spirit, have to be Willed by its Almighty Designer from moment to moment? Was space the »Sensorium« of God? Newton also wavered on the existence of a superfine »Aetherial Medium«. The latter, though, turned out merely to symbolise some of the problems it pretended to explain. The very difficulty of words like »Sensorium« and »Aetherial« was widely understood as underlining their utter profundity.

Now, Newton's system may well, till Einstein's, have been the best on offer. So, no-one can be blamed for embracing it. From the early 1690's, the self-styled »Latitudinarian« Anglicans did so for grounding their support for the 1688 moderate »Revolution«. Newton had been a known opponent of James II's pro-Catholic meddling, and had therefore been elected from Cambridge University to the »Convention-Parliament« to help legislate that Revolution. He actively approved of Latitudinarian use of him.[17] Via this, as much as via his system's truth-content, he did much to supercede alchemical principles such as those to which he, or part of him, still clung. Not that he himself was schizophrenic. On the contrary, he is argued to have seen his alchemy, alongside his secret opposition to the doctrine of the Trinity and what we can only call his Newtonianism, as due ultimately to reveal themselves

as one tremendous super-system.

My central claim is that his narrower »Newtonian« system bequeathed to subsequent generations new uncertainties which helped keep the Enlightenment more contradictory and therefore inclusive than any straightforwardly Voltairian »écrasez l'infâme«. Newton's official doctrine triggered heterodoxies inevitably narrower than his own never remotely completed synthesis. These heterodoxies ranged from post-Christian, e.g. deist, pantheistic or other positions highly compatible with what would later be called the Enlightenment,[18] to reworkings of altogether older anxieties.

The latter had continued, not yet more than superficially reworked, even while Newton was still active. From 1706 to 1710, the deeply un-«Newtonian« antics of a tiny group of religious visionaries, the so-called French Prophets, caused consternation: the 1666 Great Fire of London was to be repeated, with the difference that it would this time not start in some humble Pudding Lane but would rain down from on High, perhaps »quickly, in a few Days. And ye here present shall see it, or feel it, one of the two.« When the »few Days« became far longer, cataclysms tended to become repeatable threats. Less repeatable were promises to raise the dead, starting with one of the wealthiest of the Prophets' supporters. Nonetheless, when on 25th May 1708 Dr. Thomas Emes remained stubbornly in his grave in Bunhill Fields where he had rested for some months, the Prophets quickly developed an excuse: the threat of mob violence from the allegedly 20,000 spectators.

By now, these originally poor and French prophets included a few tens of English ones, like the still late Doctor not all of them remotely poor. Their »prophesyings« took place in an ecstatic state which, for them, issued from the Holy Spirit. Such ambitious claims enraged other refugee Huguenots (French protestants), let alone native English. No less disgraceful to those in both communities who liked to emphasise »Reasonable« responses to all problems, was that such prophecy overlapped with what appeared, as with so much issuing from abnormal states within any belief-system anywhere, to be sheer nonsense: pathetic, degrading or, perhaps worst of all, banal. For all »reasonable« persons, such were the depths to which all »Enthusiasm«, i. e. here suspension of reason, might lead.

Many upholders of the post-1689 status quo saw some aspects of the »Prophets«' behaviour as reminiscent of the chaos of radical sects during the 1640's and 1650's. Even resurrecting was not unprecedented. At least two early Quakers had attempted this. One, James Naylor, had allegedly succeeded though, for contemporaries and historians alike, his notoriety was to peak on Palm Sunday of 1656 when he rode into Bristol on a donkey with some female followers scattering palm-leaves. Nor was prophecy of imminent cataclysm unique to the French Prophets. With, by now, a very small minority of Quakers it had not gone entirely out of fashion, even after 1700.

For these and other antics, some »Newtonians« offered explanations which, in retrospect, foreshadow some of those later offered for and sometimes by Mesmer-

ists from later in the century and, from the mid-19th, by spiritualists. Among the range of more or less rationalist explanations (e. g., »madness«), a particularly fine »effluvium« or (in the original spelling) »subtile« fluid was said to be the medium for this handful of traumatised refugee prophets to influence some all too »sensitive« Londoners, and even to gather some imitators. As Hillel Schwartz quotes one Newtonian contemporary: »Everything in Nature is in constant Motion, and perpetually emitting Effluviums (sic! ...) which (...) strike other Bodies. (...) And the poisonous and melancholic Vapours streaming from an enthusiast, cause Distraction and Raving.«[19] In later generations, mesmerists and spiritualists would adopt this explanation, while inverting its negative nouns and adjectives.

»Subtile« effluvia were perhaps the chief problem of physics and chemistry into the 19th century. Firstly, Newton seemed to legitimise a belief that matter was flimsy, consequently penetrable if not simply mysterious. »Bodies«, as anyone could read in the first edition of his *Optics*, »are more rare and porous than is commonly believed.«[20] Potentially at least, the logic of phrases such as »more (...) than (...) believed« is always self-escalatory.

Secondly, by the end of the 18th century »the number of fundamental fluids had become an embarrassment.«[21] In this context, laypersons might feel themselves as empowered as specialists to add to the confusion by positing further fluids. Given the uncertainty at the heart of Newtonian matter, such fluids, most spectacularly electricity, might be argued to be so fine as to be imponderable and perhaps all the more powerful for their imponderability: had not Sir Isaac himself concluded that »the smallest particles of Matter may cohere by the strongest Attractions«?[22] True, the smaller the size, the less researchable. But unresearchable processes might still be argued to be having observable effects, whether electrical, mesmeric or even homoeopathic. Specialists might be overwhelmingly[23] agreed that ultimates were unattainable, but some non-specialists were likely to see this agreement as a loss of nerve in face of the key question: how consistent was matter's materiality? After all, Sir Isaac had argued that the matter in the cosmos was so fine that we might logically concentrate all of it into a lump as small as a tennis-ball.

Thus what I call the problematic of imponderables was a licence to proliferate forces which often remained even more mysterious than the phenomena they had been invented to explain. Such licence was available to anyone. It could thus open the door not merely to avowedly democratic approaches to anything defined as knowledge, but also to all manner of conceptual slides: from subtlety to power, from force to the immaterial, from overlap to identity, from undisprovable to proved, from unknowables to the Unknown. Further, imponderables were unstable between extreme idealism and what, in the eyes of orthodox Christians, would have seemed scandalous materialisms, e.g. »spirit« as merely superfine matter.

None of these incoherences belittle Newton's achievement. In his non-alchemical aspects, he did more than anyone to shift nearly all discussions into post-alchemical modes, thereby making his own alchemy almost as secretive as his Arian

theology. True, some historians speak of an early- or mid-18th-century »shipwreck« of occult traditions on the scornful rocks of rationalism.[24] But the trouble with shipwrecks is that they are unambiguous, most brutally among the wrecked. The metaphor is therefore ill-chosen, as developments in fields such as astrology exemplify.[25] Even Newton's impact can be overdone. No less misguided, though, is to speak of »the occult« as »post-Enlightenment«.

Superficially, spiritualism might rather seem to belong before Enlightenment, not least in continuing the alchemical interest in receiving aid from spirits. Fundamentally, though, spiritualists differed from alchemists in aiming, not to command and harness spirits via a technology of ritual and formula, but rather to converse and cooperate with them, usually by passing temporarily into a »spiritual« state oneself. This was particularly so in »spiritual healing«.[26] Overall, one, perhaps the, key spiritualist word was, not »power«, but »harmony«. What word could be more Enlightening?

Spiritualists did, obviously, infringe Enlightenment separations between things spiritual and material, conventionally understood. But they did this as »sensitives«, which was one synonym of theirs for »mediums«, vibrating in the no-man's-land between the *Two Worlds,* which was the title of one of their longest-lived journals. Alchemists' contact with spirits was apparently rare, even frightening; spiritualists' was frequent and, so far as I know, never freighted with anything like cosmic omen. When behaviour and utterance under »spirit influence« were now and then disruptive, they were calmly explained away: medium or spirit was tired or in playful mood. Correspondingly, a medium was not some powerfully esoteric *magus* à la Cornelius Aggrippa or John Dee or sometimes in his private Trinity-College-Cambridge laboratory Professor Newton too but, rather, one's fallible, homely ›Newtonian‹ equal, perhaps neighbour or close relation. Correspondingly, we have seen that a spirit would often be neighbourly too, or familial or familiar.

»At the close (of the tea-party after one spiritualist's funeral, L.B.), an affecting scene was enacted, namely, the control of the medium by our dear friend whose body we had so recently laid low. He spoke in the old familiar tones, addressing the members of his own family circle, adjuring them not to weep for him; he was perfectly happy and had no desire to come back. The meeting was concluded by singing.«

Perhaps no more than a minority of spiritualists »returned« so soon after physical death, even with just a little bit of enactment: a cynical joke at the expense of the writer's perhaps naive choice of words. But, whenever they did, the message was usually no less reassuring to family and friends: apparently, no one felt even slightly hurt that the departed seemed to miss them less than vice versa, perhaps because this brief »return« underlined again that the separation would end within a twinkling of eternity.[27]

Here too, early Mormonism with, as we have seen Brookes arguing, its Hermetic and thus pre-Enlightenment roots provides a 19th-century contrast with its younger contemporary, spiritualism. Indeed, for a time it went even further than

Aggrippa or Dee:

»clearly inspired by the experience of magic, (...) Mormon high priests would in effect be *magi*, controlling and delimiting the power of (...) God (...). The next step, an even more fundamental departure (during and after 1843, L.B.), would be to join that limited God in divinity.«[28]

More than two centuries earlier, Edward Kelly had allegedly »conjured« a spirit for Dr. John Dee on the margins of the court of Emperor Rudolf in Prague. This was some time after his ears had been »cropped« in the pillory of his native Preston, Lancashire, for forgery. But perhaps not even he would have avowed such vaulting ambitions as those of the early Mormons, even to himself and all the less in public.

Newton's own ›pre-Newtonian‹ aspects in theology and alchemy sometimes impacted elsewhere in his life. The episode of the French Prophets had come uncomfortably close to his private and perhaps esoteric sphere. It did so, additionally, via what we can call the Fatio factor: the Genevan-born mathematician Nicolas Fatio de Duillier, for years and till recently Newton's closest-ever companion, was sentenced to public humiliation on the scaffold alongside merely two other sympathisers of these Prophets. The way the Prophets were explained provides also a bridge between Newton's generation and those of mid-19th-century spiritualism.

Gender Fears

This bridge carries us into my second dimension after Enlightenment: gender-fears. Like many and sometimes most spiritualist mediums from the mid-19th century, some of the French Prophets were female. This mobilised old assumptions that women were weaker or at least, in the newly-modish Lockean jargon, more »impressionable« than men. Women's weakness, in this sense, had long been taken to excuse their subordination to men and, during the witching era, their greater openness to Satan. Now, their impressionability was seen as making them more credulous. For the Latitudinarian intellectual Joseph Addison, the mind was »she« when succumbing to enthusiasm: an opposite of such degradation was »strong steady masculine piety«.[29]

Self-evidently, the 18th century was far from the first or last to be saturated with essentialist metaphors linking femininity to flimsiness. Indeed, the ultra-flimsy matter of Newton, himself neurotically misogynist, was distinctive in its passivity, not in its penetrability. Winstanley, for example, had deployed and partially evolved a range of male/female antitheses: whether the quintessentially Hermetic one between sulphur and mercury, or between the clergy and the minds of the people, or between inflation and wage-labourers or, least originally, between Norman oppressors and Saxon English. Obviously he saw himself as offering a synthesis of liberations to the feminine.[30] But the 18th century and in some senses the 19th often saw widespread fears that religious enthusiasm i.e., here, mass intellectual effemi-

nacy, might, as in Winstanley's time, trigger political and social disorder and even threaten the existing power-structure.

There was much for such fears to feed on. Briefly, let us instance this dimension chronologically. True, the French Prophets had been short-lived, and more of a problem for the sometimes tumultuous antipathy they aroused than for any support they attracted. But, from the 1740's, Methodism was seen as reviving their enthusiasm and irrationalism. This was surely the ground beneath fears that it was politically radical, however sincerely nearly all Methodists from the Wesleys down might protest their loyalism. Indeed, into the 19th century, some versions of Methodism, particularly the »Primitive Methodists«, did indirectly or even directly strengthen political radicalism. And part of the »Prims«' early identity was their openness to women preaching, itself reminiscent of many sects of the 1650's.[31]

Far more spectacularly, the 1780 Gordon Riots terrorised Europe's largest city for a week. The rioters freed prisoners, burnt prisons along with the houses of some magistrates and of the Lord Chief Justice, attacked many other properties, starting with catholic churches and climaxing twice with the Bank of England. Overall, more died than during all the Parisian riots of the French Revolution put together. The very respectability of the ultra-Protestant group who triggered the riots was widely seen as again underlining the subtle explosiveness of any religious independence, once fused with wider discontents. Indeed, long after Dickens's 1841 novel of the riots, *Barnaby Rudge*, the Gordon episode continued to be taken as showing the insatiably ›feminine‹ unpredictability of »the mob«.

No less importantly, during the 18th century sexuality is said to have more and more frequently narrowed towards an obsession with penetration: it underwent, we might jargonise, a reproductivist essentialisation. Following Henry Abelove and Tom Laqueur, Tim Hitchcock[32] gives further examples of this narrowing, drawing particularly on the diaries of the autodidact John Cannon, of how this narrowing was more than a mere matter of discourse. The same narrowing surely reinforced associations of femininity with passivity – so much so that, well before 1800, what we simplistically call »Victorian« arguments were already widely available that only unrespectable women had any sexual pleasure at all. Further, passivity – like »impressionability« – was easily identifiable with weakness. Weakness strengthened arguments that women should not work for money outside the home or engage in politics as more than ancillaries. It thus confirmed, among much else, a artisan culture which could vary politically from loyalist to revolutionary but which, in matters of gender, was male-dominated. Sometimes, notably into the early 19th century, this dominance was uproarious and even pornographic; sometimes (as during the tensely moderate decades from the mid-1840's) it was chivalrous. This helps considerably to explain the failure of sexual radicals such as the Owenite socialists to attract a stable working class following.[33]

Plebeian Spiritualism

Spiritualism, which happened to arrive in Britain near the start of those moderate decades, flourished among plebeians as one of a range of movements reinforcing that moderation: we have already met another of these, the secularist. Politically and religiously, plebeian spiritualism was resoundingly Enlightenment, combining both a democratic-empiricist scorn of all existing religions and an optimistic worldview in which, though the immense majority of persons were cheated of a decent educational environment here on earth, none could ever escape true education in the »Summerland«. This land formed a pyramidal upwards stairway on which our spirits alighted at the moral level we had reached on earth. Thereby, these spiritualists claimed not only to still the terrors of Methodists' and many others' hellfire but also to go beyond the tragic negativism of militant atheists. As trade-unionists and political activists or their wives, they continued to fight for justice here on earth, believing this fight to be not only good for the soul but also an ethical duty. Politically, they therefore tended, into the 1880's and 1890's, to be on the left within the Liberal Party, subsequently to be to its left.

All forms of spiritualism hinged on mediums, relatively few of them with more than local reputations. It thus democratised enthusiasm by decentralising and domesticating it, making it less prophetic or unpredictable to adherents, and less ›threatening‹ to society at large. Adherents were not confronted with sudden prophetic revelations to explain away or proclaim — such as those, not only from the French Prophets but also, two and three generations later, from a plethora of prophets, some female, during the decades around 1800[34]. A non-adherent might be amused at spiritualist behavior or, theologically, disgusted at even middleclass spiritualism with, as we have seen, its claim to complete Christianity, not replace it. But there was no risk whatever that either behaviour or theology would ever revive the Gordon, or any other, Riots.

This was also partly because spiritualism strengthened domestication in four senses: firstly, enthusiasm became ›safe‹, because so many individuals might develop mediumistic abilities that nobody was likely to emerge as a charismatic leader; secondly, because these abilities remained local by usually being placed at the service of family-members, neighbours and friends; thirdly, because any exceptionally ›impressive‹ medium was far likelier to become a travelling performer than a prophet (to, as it were, enter the theatre rather than the pulpit); fourthly and most important, because the same abilities presupposed qualities such as passivity and »sensitivity« which had long been thought to be quintessentially female and thus, to that extent at least, suited to home.

True, spiritualism was not original in empowering ›feminine‹ powerlessness: some mid-17th-century sects had viewed passivity as peculiarly powerful.[35], and we have already noted some of their circum-1800 successors. But, to paraphrase the *Magnificat*, spiritualism bypassed the mighty while systematically exalting the »sensitive« and »passive«[36].

Mention of the *Magnificat*, i. e. Mary's Song of Praise, may underline a further dimension of spiritualism. The 16th-century expunging of what may be called popular Catholicism had been relatively patchy and lengthy in parts of Northern England, and particularly in Lancashire. We have noted that Lancashire and West Yorkshire were, from the mid-1850's or after a rough century of in-migration and unparalleled industrialisation, to be the most receptive areas when spiritualism arrived from the U.S.A.

Historians of the English Reformation disagree as to whether the cult of that most powerfully powerless person ever, Mary, had been going strong till or even after the 1530's Henrician reformation. But her cult's revivability is suggested by some actions of catholic Northern English rebels during the 1536 Pilgrimage of Grace. That this revivability was feared, is suggested by the nocturnal timing of much protestant iconoclasm and by the tardiness of a particularly grievous act of desecration: that of the Lady Chapel in Ely Cathedral during the 1640's Civil Wars when tact was at a discount. Chronologically in between, there was the cult — apparently popular as much as courtly — of the inevitably mortal Elizabeth as the »unique« »Virgin Queen«: »second«, for one devotee, »only to the Virgin herself«.[37] Whereas the indisputably non-virginal Mary II and Queen Anne seem to have had no cult around them, Elizabeth's accession-day continued being celebrated among English Protestants into the 18th century. Of course, such Anglican traditions pale into insignificance before the mightily intimate interventions which Klaus Schreiner shows were ascribed to Mary as Mother of God in or beyond one or other centre of Catholic fervour on the Continent.[38]

Now, I have already remarked that spiritualism democratised and domesticated enthusiasm. Obviously spiritualists did not worship their mediums or even, when these were in a non-mediumistic frame of mind, necessarily respect them more than non-mediums. I am claiming merely that, where mediums were female, their mediumship gave them a more stably central role in transactions with the »next world« than any female figure, apart precisely from some female prophets during the generation around 1800, had enjoyed since the Reformation had suppressed the figure of Mary. I would also like to note that the doctrine of the »Communion of Saints« which, before the Reformation, had been so vibrant around fraternities and the Mary-cult, is said to have become, around the 18th century, »virtually a forgotten article of the Creed as far as Anglican theology was concerned.«[39] This Communion's return as spiritualism was, for many, overwhelming not only emotionally but intellectually too.

Still, we must doubt whether many experienced this as a return. Under Catholicism, such Communion had been for the Purgatorial good of the dead and had been dominated directly or, in the fraternities, indirectly, by the exclusively male priesthood. By contrast, spiritualist contactings were for the good of the physically living and could take place via anyone, women at least as often as men, who possessed powers of mediumship. What could be a more empiricist fulfilment of

the Protestant emphasis on the »priesthood of all believers«?

Relatedly, Lancashire harboured more than one type of religious deviation from the Anglican norm. If Kelly had had to part with much of his ears in the county town of Lancaster, the borough of Preston was soon nurturing not only Winstanley but also Lawrence Clarkson: three Hermetic heretics. Clarkson was also to become a Ranter, roughly the 17th-century equivalent of a hippy, before joining the always thin ranks of the Muggletonians whose leader, Lodowick Muggleton, claimed to be one of the Two Witnesses of the Last Days, as prophesied in the Book of Revelation.[40] In 1837, the Preston area was also to be »the first Mormon beachhead in the Old World« with more than a thousand converts.[41]

But individuals can hardly tell us anything reliable about so large, varied and varying an area as Lancashire where Catholic »recusancy« was far from the sole religious deviation. Wales, an of course even more variegated area which Cromwellians had during their decade of rule in the 1650's sweepingly lumped with Lancashire as among the »dark corners of the land« for its frequency of Catholic survivals, was notably Methodist a century later and long after. Possibly, one of the few common denominators between both areas and both non-Anglican deviations was a certain distance from metropolitan cultures, with language or, in Northern England, dialects[42] counteracting the cultural effects of 18th- and 19th-century improvements in transport. But Enlightenment and pre-Enlightenment strivings could cross-fertilise anywhere, including in places apparently the most out-of-the-way.[43]

Spiritualist Geographies

Thus we are already discussing geographies, and indeed Northern England, the area most important for plebeian spiritualism from the start during the 1850's into the interwar years when the plebeian and respectable currents blurred together. The reasons for this interwar blurring or vague merging are way beyond the scope of this paper, but are partly to do with suburbanisation, partly associated with the boost to interest in spiritualism delivered by the First World War and by the post-war flu fatalities and partly a matter of growing theological flexibility: avowedly Christian and post-Christian versions of spiritualism became less antagonistic to each other.

Lancashire and the West of Yorkshire, till 1973 archaically called the »West Riding«, were always the key areas of plebeian spiritualism. In geographical and social structure the West Riding was anyway the most Lancastrian part of the county: large industrial cities interspersed often by wild moorland dotted with industrialised small towns such as Keighley, spiritualism's pioneer stronghold, as well as villages and outlying industrial »townships«. Such intricate zoning interacted with intricate property-prices: favourable to self-activity. Unlike a simple seance-circle which, unless it grew too famously spectacular, could fit into someone's

house or room, any lyceum was sooner or later dependent on having a meeting-place. For working-class people, such an enterprise was obviously easiest within walking-distance. In one direction or another, property-prices were likely to be relatively affordable within a walkable radius. Admittedly, though, we have seen the young Robert A. Owen walking three miles to his first lyceum with his even younger sister Agnes toddling along beside him.

In plebeian spiritualist geography, London was still way behind Northern England in any ratio of activists to total population as late as 1911. In July of that year it boasted a mere eight lyceums, of which that in Kingston-upon-Thames lay anyway far outside the area of the then London County Council. By contrast, Bradford alone had seven and neighbouring Leeds five. There were also single ones at »Littletown, near Liversedge«, »Daisy Hill (...) near Bolton« and »Crompton (...) near Oldham.« By contrast, Brighton was one of the few Southern English towns with even one, which was no more than the numbers in, say, Burwood in New South Wales, Fordsburg and Johannesburg in the Transvaal and one or two Canadian cities.[44]

A closer look at the location of London's other seven lyceums shows most of them to be in relatively outlying areas either overwhelmingly working-class, as Plaistow and Manor Park-East Ham, or mainly working-class with middle-class enclaves: Battersea, Brixton, Tottenham, Woolwich-with-Plumstead. The least peripheral was Fulham whose class pyramid was less steep than that of the others'. True, plebeian spiritualist journals and journalists tended to base themselves in the capital while travelling all over the country. But this was mainly a matter of publicity and railway-communications. London's unequalled visibility helped give disproportionate prominence to middle-class spiritualists.

As cross-Channel tourism was way beyond plebeian pockets, middle-class spiritualists had nearly all the contacts with their Continental counterparts who were anyway, to put it mildly, less rationalist than the British plebeians. But we have seen that the latter had more contact, with emigrants. They also rightly viewed the U.S.A. as the pioneer land, not only very obviously of spiritualism, but also of the lyceums. Some leading British lyceumists were in very frequent contact with Andrew Jackson Davis, the mainly autodidact seer who had given American, and indirectly British plebeian, spiritualisms much of their founding vision. He had sketched out lyceum curricula and rituals, based on his visions of equivalent institutions in the Summerland.

London was also home to one or two tiny spiritualist-influenced groups such as the Theosophists. The latter did best for as long as they could keep hold of one individual, Annie Besant, whose flair for publicity was never to leave her throughout all her ideological reincarnations.[45] But this very flair highlights how easily non-spiritualist observers could retain a distorted picture as long as they confined themselves to London. Precisely because the capital was indeed »the metropolis« in so many fields of public activity, Central London's middle-class spiritualists remained

peripheral, in part precisely because, as Central Londoners, they imagined themselves to be automatically at the centre. Repeatedly, they seem to have known little and cared less about the spiritualism of the North. There is a logical possibility that I have reciprocated their indifference too much; but to me they do indeed seem, typically of »Home Counties« snobberies in general, to have viewed their »provincial« fellow-spiritualists through the wrong end of a telescope.

Conclusion

Thus it was as a spiritualist that one plebeian could rejoice during 1903 that »Enlightenment brings self-reliance and a desire to question authority.«[46] This was surely a classic nutshelling of centuries of autodidact independence.

Admittedly, even in Britain, no kind of Enlightenment could always reach everywhere: witchcraft-beliefs sometimes persisted among more or less illiterate landless agricultural labourers,[47] though probably less than among peasants in many regions of, say, Germany or France. Nonetheless, Porter's recent tour-de-force[48] has highlighted the earliness and near-ubiquity of England's un-Radical Enlightenment. By contrast, however early the start of Jacob's or Israel's Radical Enlightenment and however international its spread, ubiquity was hardly permitted to it.

I have argued, firstly, that the earliness of England's un-Radical Enlightenment had, not least via its key figure of Newton, a two-way causal relationship with its multivalence; and secondly, that at least parts of the so-called occult were, in effect, intrinsic enactments of some of that Enlightenment's problems. True, »occult (...) enactments« sound contradictory. Worse, one conventional dictionary definition of »occult« is »hidden from the knowledge or understanding of ordinary people«.[49] But my third argument has been that English-speaking spiritualists seldom saw their phenomena as »occult« in that dictionary sense — indeed, that plebeian spiritualists would have seen such definitions as patronising to »ordinary people«. There is a fourth argument which I have, at most, gesturally extended: that spiritualism related paradoxically to centuries-old genderings of religion and Reason.[50]

If what was and is called Newtonianism re-defined even what we call the Occult, what about post-Newtonianism? »The Occult«, Tom Laqueur has just[51] remarked, »is in the same place now as in the 19th Century.« If so, how do the surrounding ideological streets look, post-relativistically? My answer is: probably much grander and more complex than before. Cynics might add: more pretentious. The disruption of common sense associated with Einstein and with a seemingly endless succession of claims from physicists, astronomers and others have surely allowed licence to pick-and-mix one's beliefs even greater than during the reign of my old »problematic of imponderables«. »Parallel universes« are merely a recent offering. Additionally, some generations after the decline of what I have called »plebeian autodidact culture«[52], the rhythms of autodidacticism and of much else are

changing with the internet. Developments such as these will presumably both broaden enlightenment and dump us all more than ever on Matthew Arnold's for him frighteningly post-Christian »darkling plain (...) where ignorant armies clash by night.«[53] But the precise interaction of light and dark is anyone's guess. This is not least because all of us, however strongly we may commit ourselves to Enlightenment in the sense of critically pursuing secular truth wherever it may lead, spend much of our time in the uniform of various armies.

Notes

1 Many thanks to Dr Jutta Schwarzkopf for some early feedback and to Dr Deborah Broderson and my two editors for much late feedback.

2 Cf. R. Porter, and M. Teich, eds., The Enlightenment in National Context, Cambridge 1981; idem, ed., The Scientific Revolution in National Context, Cambridge 1992.

3 Cf. Margaret Jacob, The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans, London 1981; Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750, Oxford 2001. Jacob's seminal publication is her The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720, Hassocks 1976. She has continued to extend and perhaps refine her argument, see, e.g., Margaret Jacob and J.R. Jacob, The Anglican Origins of Modern Science. The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution, in: Isis 71 (1980); Margaret Jacob, The Cultural Meaning of the Scientific Revolution, Philadelphia 1988 and 1997; idem, Reflections on the Ideological Meaning of Western Science from Boyle and Newton to the Postmodernists, in: History of Science 33 (1995); idem, Scientific Culture and the Making of the Industrial West, Oxford 1996. For one possible strawmanning of her allegedly conspiratorialist logic, see John Henry, The Scientific Revolution in England, in: Porter and Teich, Revolution, as note 2, 200. For greater balance, see Siep Stuurman, Pathways to the Enlightenment: from Paul Hazard to Jonathan Israel, in: History Workshop Journal 54 (autumn 2002), 227-235.

4 Robert Darnton, Mesmerism and the End of the Enlightenment in France, Cambridge, Mass. 1968.

5 Lyceum Banner 246 (July 1911), 97-99; and 283 (August 1914), 113 f. Each biography opens its respective number and begins with a photo-portrait; punctuation and emphasis as in original. For a little on »spiritual healing«, see, e.g. Logie Barrow, Anti-Establishment Healing: spiritualism in Britain, in: W. J. Sheils, ed., The Church and Healing. Papers read at the twentieth summer meeting and the twenty-first winter meeting of the Ecclesiastical History Society (= Studies in Church History 19), Oxford 1982, 223-248.

6 Cf. David Mulder's lonely in the sense of narrowly sourced, and therefore perhaps unjustly neglected, version of The Alchemy of Revolution. Gerrard Winstanley's Occultism and 17th-century English Communism, New York 1990, 208. »Synergy« is his apt word. With unnecessary sectarianism, Mulder sees himself as refuting much of Christopher Hill. Yet Hill himself can be viewed as vaguely foreshadowing much of Mulder, see his seminal The World Turned Upside Down, Harmondsworth 1973, 293 f.; and idem, The Religion of Gerrard Winstanley (= Past and Present Supplement), Oxford 1978 (reprinted in his Collected Essays, Brighton, 1986, vol. 2, 185-252), 12 f., and 18 f. John L. Brooke's persuasive treatment of Winstanleyan and many other Hermetic dimensions in The Refiner's Fire. The Making of Mormon Cosmology 1644-1844, Cambridge 1994, apparently owes nothing to Mulder.

7 Jonathan Ree, The Brothers Koerbagh, in: London Review of Books 24.1.2002, 21.

8 Cf. Israel, Enlightenment, as note 3, 242-256.

9 Ibid., 6.

10 Ibid., 518, 527, and 610.

11 Cf. J.R. Jacob, Robert Boyle and the English Revolution. A Study in Social and Intellectual Change, New York 1977; Steven Shapin, Simon Schaffer, Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life, Princeton 1985, esp. 3-21, and 322-44; Lawrence Principe, The Aspiring Adept. Robert Boyle and his Alchemical Quest, Princeton 1998, esp. 3-13, 58-62, 214-222, and 310-317 (many thanks to P.M. Rattansi for alerting me to this volume – tragically, during the wake for that Amadeus-like Enlightener Roy Porter); Michael Hunter, Robert Boyle (1627-91). Scrupulosity and science, Woodbridge, Suffolk 2000.

12 Brooke, Fire, as note 6, 31, see esp. 202-204, 260, and 274-277. »Traces of pre-Newtonian hermeticism« also outcrop as partial explanations for the reception of Joseph Priestley's ideas at the end of the 18th century, though far less for those ideas themselves, cf. Iain McCalman, New Jerusalems. Prophecy, Dissent and radical culture in England, 1786-1830 in: Knud Haakonssen, ed, Enlightenment and Religion. Rational Dissent in 18th-century Britain, Cambridge 1996, 327.

13 Quoted, without further attribution, by Christopher Hill, Some Intellectual Consequences of the English Revolution, London 1997 ([1]1980), 50.

14 Ibid., 515-527, esp. 516.

15 Ibid., 21.

16 Richard Yeo, Encyclopaedic Visions. Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture, Cambridge 2001, 156.

17 Into Newton's incoherences, the best entrance is surely Betty J.T. Dobbs, The Janus Face of Genius. The role of alchemy in Newton's thought, Cambridge 1991, quoted from 79; and idem, The Foundations of Newton's Alchemy. Or ›The Hunting of the Greene Lyon‹, Cambridge 1975; among the narrower entrances is my own, though on the here relevant aspects secondarily-derived, Logie Barrow, Independent Spirits. Spiritualism and English plebeians, 1850-1910, London 1986, 67-95, including footnotes on 294-302.

18 Cf., e.g., John Redwood, Reason, Ridicule and Religion: the age of enlightenment in England 1660-1750, London 1976.

19 Quoted from Hillel Schwartz, Knaves, Fools, Madmen and that Subtile (sic!) Effluvium, Gainesville, Florida 1978, 53 – an excellent brochure, despite its phrase »Low-Church (Latitudinarian)« on 3: not necessarily confused, given that High-Church Latitudinarians would be hard to imagine, but confusing. Henry, Revolution, as note 3, 193, has a similar phrase. John Trenchard (1709) quoted by Schwartz, 53. See also idem, The French Prophets. The History of a Millenarian Group in 18th-century England, Berkeley, CA 1980, esp. 52, 104, and 112-125.

20 Quoted from A. Thackray, Atoms and Powers, Cambridge, Mass. 1970, 53.

21 J.L. Heilbron, Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study in early modern Physics, Berkeley, Cal. 1979, 70, and 53.

22 Isaac Newton, Optics, [4]1730, quoted from P.M. Heimann, Nature is a Perpetual Worker. Newton's Aether and 18th-century Natural Philosophy, in: Ambix, vol 14, 1979, 105-118.

23 Cf. Heilbron, Electricity, as note 21, 73.

24 Cf. Desiree Hirst, Hidden Riches. Traditional Symbolism from the Renaissance to Blake, London 1964, esp. 292-294. Into 1986, I was prepared to entertain this metaphor, cf. Barrow, Spirits, as note 17, 301, footnote 117.

25 See esp. the contributions from Schaffer, Hunter and Curry, respectively: Simon Schaffer, Newton's comets and the transformations of astrology, 219-243; Michael Hunter, Science and astrology in 17[th] century England, an unpublished polemic by John Flamsteed, 260-300; Patrick Curry, Saving astrology in Restoration England: »Whig« and »Tory« reforms, 245-259, in: Pat-

rick Curry, ed., Astrology, Science and Society. Historical Essays, Woodbridge, Suffolk 1987; Patrick Curry, Prophecy and Power. Astrology in Early Modern England, Cambridge 1989; relatedly, Maureen Perkins, Visions of the Future. Almanacs, Time and Cultural Change, Oxford 1996.

[26] Cf. Barrow, Spirits, as note 17, chapter 7; and, in/directly, contributions from Michael MacDonald, Henry D. Rack, John V. Pickstone, Bernard Aspinwall and Terence Ranger, respectively: Michael MacDonald, Religion, social change and psychological healing in England, 1600-1800; Henry D. Rack, Doctors, demons and early methodist healing; John V. Pickstone, Establishment and dissent in nineteenth-century medicine: an exploration of some correspondence and connections between religious and medical belief-systems in early industrial England; Bernard Aspinwall, Social catholicism and health: Dr and Mrs Thomas Low Nichols in Britain; Terence Ranger, Medical science and pentecost: The dilemma of anglicanism in Africa, in: Sheils, Church, as note 5, 101-125, 137-152, 165-189, 249-270, 333-365.

[27] Quoted from Two Worlds I (1887), 42; similarly see Medium and Daybreak (1874), 697, and (1881), 40; Lyceum Banner (1894), 184.

[28] Brooke, Fire, as note 6, 194.

[29] Schwartz, Knaves, as note 19, 62; idem, Prophets, as note 19, 110-112.

[30] Cf. Mulder, Alchemy, as note 6, 288 f.

[31] Cf., e.g., Schwartz, prophets, as note 19, 80. Here, the richest discussion remains Edward P. Thompson, The Making of the English Working Class, London 1963, chapter 9. But see also Deborah Valenze, Prophetic Sons and Daughters. Female Preaching and Religion in Industrial England, Princeton 1985.

[32] Cf. Henry Abelove, Some Speculations on the History of »Sexual Intercourse« during the »Long Eighteenth Century« in England, in: A. Parker et al., eds., Nationalism and Sexualities, New York and London 1992, described as »a slightly revised version of (a 1989, L.B.; ...) article«; Thomas Laqueur, Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Cambridge, Mass. 1990; Tim Hitchcock, English Sexualities, 1700-1800, London 1997; for preliminary discovery of one counter-eddy which may yet turn out to have deeper implications, see Lynn Hunt and Margaret Jacob, Somatic Affects. The Affective Revolution in 1790s Britain, in: Eighteenth Century Studies 34/4 (2001), 491-521; and Margaret Jacob, and Michael J. Sauter, Why Did Humphrey Davy and Associates Not Pursue the Pain-Alleviating Effects of Nitrous Oxide?, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 57 (2002), 161-176.

[33] Cf. Anna Clark, Women's Silence. Men's Violence. Sexual assault in England 1770-1845, London 1987; idem, The Struggle for the Breeches. Gender and the making of the British working class, London 1995; Iain McCalman, Radical Underworld. Prophets, Revolutionaries and Pornographers in London, 1795-1840, Cambridge 1988; idem, Prophesying Revolution. »Mad Lord George«, Edmund Burke and Madame La Motte, in: Malcolm Chase et al., eds., Living and Learning: essays in honour of J.F.C. Harrison, Aldershot 1996; Jutta Schwarzkopf, Women in the Chartist Movement, London 1991; Barbara Taylor, Eve and the New Jerusalem, London 1983.

[34] Cf. J.F.C. Harrison, The Second Coming. Popular millenarianism, 1780-1850, London 1979. Not that all spiritualists resisted temptations to prophesy: for one pretentious exception whose marginality confirms my anti- or non-prophetic hypothesis, see Barrow, Spirits, as note 17, chapter 3 throughout.

[35] Cf. Stevie Davies, Unbridled Spirits. Women of the English Revolution, 1640-1660, London 1998.

[36] See esp. Alex Owen, The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England, London 1989.

[37] Quoted from Christopher Haigh, English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors, Oxford 1993, 4, 35, 39, 68-71, 167, and 257 f.; J.J. Scarisbricke, The Reformation and

the English People, Oxford 1984, 19-25, 54-57, 60, 171-173; but see W.J. Sheils, Reformed Religion in England, in: idem et al., eds., A History of Religion in Britain, Oxford 1994, 154; Susan Brigden, New Worlds, Lost Worlds. The Rule of the Tudors, Harmondsworth 2000, 210. For Queen Elizabeth, the *locus classicus* is Frances Yates, Astraea. The imperial theme in the 16th century, London 1975, 66 f., and 78 f.; no less, though, Roy Strong, The Cult of Elizabeth. Elizabethan Portraiture and Pageantry, London 1977; also Helen Hackett, Virgin Mother, Maiden Queen, London 1995.

38 Cf. Klaus Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.

39 B. Lautz, The Doctrine of the Communion of Saints in Anglican Theology, 1833-1963, Ottawa 1967, 181.

40 Cf. Christopher Hill, Barry Reay, and William Lamont, The World of the Muggletonians, London, 1983; for the influence of 17th-century religio-political radicalism as far as Blake, see Edward P. Thompson, Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law, Cambridge, 1993.

41 Brooke, Fire, as note 6, 46, 64, 111, and 238. On the latter page, though, Brooke confuses the geography by talking of »the English Midlands, especially Lancashire«: we must hope he is not categorising Scotland as Northern ›England‹.

42 Cf. Martha Vicinus, The Industrial Muse. A Study of Nineteenth-Century British Working-Class Literature, London 1974; for 1840's perspectives on the often vicious linguistic chasm in Wales – felt as religious, cultural and all-encompassing – see Gwynneth Tyson-Roberts, The Language of the Blue Books. The Perfect Instrument of Empire, Llandybie 1998.

43 Again, the most striking instances come from Wales. Here Gwyn A.Williams is the key source: see his no more than partially overlapping Welsh Indians. The Madoc Legend and the First Welsh Radicalism, in: History Workshop 1 (spring 1976), 136-154; idem, The Search for Beulah Land, London 1980; and idem, Madoc. The Making of a Myth, London 1980.

44 Cf. Lyceum Banner 21/246 (July 1911), inside front cover. The position had changed very little by August 1914, cf. ibid. 24/283, inside front cover.

45 Cf. D. W. Nethercott, The First Four Lives of Annie Besant, and The Last Five Lives of Annie Besant, London 1961.

46 Reuben Webb quoted in: Lyceum Banner 13 (March 1903).

47 See, e.g., James Obelkevich, Religion and Rural Society. South Lindsey 1825-1875, Oxford 1976.

48 Cf. Roy Porter, Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World, London 2000.

49 Langenscheidt-Longman, Dictionary of Contemporary English, Berlin and Munich 1987, 715.

50 For one pioneering grapple with these dimensions, see, e.g., Brian Easlea, Witchhunting, Magic and the New Philosophy. An introduction to debates on the scientific revolution, 1450-1750, Hassocks 1980; more grandly, idem, Science and Sexual Oppression. Patriarchy's confrontation with woman and nature, London 1981.

51 During his closing remarks (19th April 2002) to the Conference from which the present volume has issued.

52 Barrow, Spirits, as note 17, esp. chapters 5 and 6; idem, Some shifts in intellectual empowerment, 1790-1950, in: Labour History Review 53 (1988), 1; idem, An Imponderable Liberator: J.J.Garth Wilkinson, in: Roger Cooter, ed., Studies in the History of Alternative Medicine, London 1988, 89-117; idem, Why were medical heretics at their most confident around the 1840s? (The other side of mid-Victorian medicine), in: Roger French, et al., eds., British Medicine in an Age of Reform, London 1991.

53 Matthew Arnold, Dover Beach, in: idem, New Poems, London 1867.

Helmut Zander

Theosophische Orte: Über Versuche, ein Geheimnis zu wahren und öffentlich zu wirken

Historischer Unterbau und weltanschaulicher Überbau

Alle größeren deutschen Städte besaßen vor dem Ersten Weltkrieg eine »Unterwelt«, die Menschen bewohnten, die sich »Okkultisten« nannten, weil sie die verborgene Seite der Natur zu erkennen oder zu erforschen beanspruchten.[1] Andere nannten sich »Esoteriker«, wenn sie den Schwerpunkt auf geheime kulturelle Traditionen legten, als deren aktuelle Vertreter sie sich sahen. Eine Gruppe, die beides verbinden wollte, war die *Theosophische Gesellschaft.* Wenn man sie beispielsweise in München in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieges besuchen wollte, traf man auf ein locker geknüpftes Netz theosophischer Orte. Bei der *Theosophischen Gesellschaft Adyar*, deren Generalsekretär in Deutschland Rudolf Steiner war, hatte man etwa in München die Auswahl zwischen vier »Zweigen« oder »Logen«, wie man die lokalen Gruppierungen nannte,[2] aber auch die konkurrierende theosophische Richtung von Ernest Temple Hargrove und die *Theosophische Gesellschaft Point Loma*, die von Katherine Tingley geführt wurde, besaßen hier je einen Zweig. Die Adyar-TheosophInnen hatten darüber hinaus während einiger Jahre in einer ehemaligen »grossen Bierwirtschaft« einen »Kunst- und Musiksaal« für Arbeiter eingerichtet – mitten in Schwabing, in der Herzogstraße 39/o,[3] während sich die Mitglieder gern in dem vegetarischen Restaurant *Fruchtkorb* (Spezialität: Mandelmilch) der russischen Theosophin Freiin Harriet von Vacano trafen.[4] Für große Veranstaltungen mietete man größere Lokalitäten an: etwa für einen theosophischen Kongress 1907 den Kaimsaal der (heute zerstörten) Tonhalle am Wittelsbacherplatz oder das Theater am Gärtnerplatz für die Aufführung von »Mysterientheater«-Stücken. Kurz vor dem Krieg scheiterten Planungen, die hinter unauffälligen Fassaden liegenden theosophischen Versammlungsorte durch eine auffällige Architektur präsent zu machen: Am Ende der Ludwigstraße, unmittelbar hinter der Erlöserkirche, hatte man ein monumentales Zentrum der Adyar-Theosophie geplant. Und München war hinsichtlich der theosophischen ›Dichte‹ kein Einzelfall. Für Berlin, Leipzig, Hamburg oder Stuttgart lassen sich vergleichbare theosophische Topogra-

phien dokumentieren. Aber weil Theosophen nicht nur öffentlichkeitswirksam agierten, sondern auch ihre Geheimnisse schützen wollten, war die Dichte dieses Netzes wohl nur wenigen Zeitgenossen bekannt.

Die *Theosophische Gesellschaft Adyar* hat ihre Wurzeln in den Vereinigten Staaten und zählt zu ihren GründerInnen eine der großen Damen der westlichen Esoterik, Helena Petrowa Blavatsky (1831-1891).[5] Sie hatte sich in den 1870er Jahren mit Henry Steel Olcott (1832-1907) in spiritistischen Kreisen bewegt, wo man in Séancen, den laborartigen, ganz im Geiste des naturwissenschaftlichen Experiments konzipierten Anordnungen, versuchte, mit Hilfe von Medien Kontakte in jenseitige Welten herzustellen. Aber der Spiritismus war, nicht zuletzt aufgrund vieler Betrugsfälle, in diesen Jahren gerade in einer Krise, und deshalb gründeten Blavatsky und Olcott mit einigen Gesinnungsgenossen 1875 in New York die *Theosophische Gesellschaft*. An die Stelle quasi naturwissenschaftlich beglaubigter übersinnlicher Phänomene sollte jetzt die Erforschung religiöser »Weisheit« treten. Aber auch der *Theosophischen Gesellschaft* war anfangs kein Erfolg beschieden, so daß sich Blavatsky und Olcott 1878 nach Indien einschifften, wo sie in Adyar nahe Madras sesshaft wurden. Nun entstand eine weltumspannende und relativ straff organisierte Vereinigung, die unterhalb des »Hauptquartiers« in Landesgesellschaften organisiert war, denen dann lokale Zweige oder Individuen angehörten. Weltanschaulich wurde beider Konversion zum Buddhismus wichtig, denn in der Folge versuchten sie, indisches und europäisches Denken zu einer universalen Weltanschauung zu verbinden. Ein Ergebnis war Blavatskys *Secret Doctrine*, eine riesige Kompilation »esoterischen« Materials, das für Jahrzehnte zu einem kanonischen Werk von Okkultisten und Esoterikern avancierte. Zur globalen Bewegung wurde die Theosophie vor allem durch die organisatorischen Fähigkeiten Olcotts sowie durch seine Nachfolgerin als Präsidentin der *Theosophischen Gesellschaft*, Annie Besant (1847-1933). Mit ihr trat zum zweiten Mal eine Frau an die Spitze der Adyar-Theosophie. Annie Besant stand dieser ab 1907 bis zu ihrem Tod als Präsidentin vor.

Ihr Programm hatten die Theosophen in drei »Zwecken« niedergelegt, welche die 1902 neugegründete deutsche Sektion der *Theosophischen Gesellschaft Adyar* folgendermaßen formulierte:

»[1.] Den Kern einer allgemeinen Brüderschaft der Menschheit zu bilden, ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens, des Geschlechts, der Kaste oder Farben,
[2.] anzuregen zur Vergleichung der Religionssysteme und zum Studium der Philosophie und Wissenschaft,
[3.] die noch unerklärten Naturgesetze und die im Menschen schlummernden Kräfte zu erforschen.«

Ergänzend hieß es:

»[4.] Die Theosophische Gesellschaft verfolgt weder politische noch soziale Interessen. Sie ist keine Sekte und verlangt von ihren Mitgliedern keinen Glauben an irgend ein Dogma.«[6]

Der erste »Zweck« formuliert das Ideal einer egalitären Gesellschaft, ein nachgerade basisdemokratisches Selbstverständnis. Der Gegner sind die hierarchisch organisierten Weltanschauungsorganisationen, namentlich an die Kirchen hat man bei Blavatsky immer zu denken. Zugleich aber inkorporiert dieser Satz ein elitäres Element, denn die »Brüderschaft« als »Kern« der Menschheit ist deren gnostische (wie Theosophen unbefangen meinten) Avantgarde. Aus dieser Verbindung zwischen universellem und elitärem Anspruch entstand die spezifische Organisationsstruktur der Theosophie: Sie betrieb sowohl öffentliche Werbung, hielt aber zugleich ihre Arkana, die Esoterische Schule und ihre Einweihungszeremonien, vor den Augen des Publikums verborgen. Theosophische Vereinigungen sind deshalb wie Zwiebel organisiert: Die äußeren Schalen verdecken den prima vista unsichtbaren Kern der »Eingeweihten«. Anders als im Spiritismus gab es eine Gruppe, die von der »profanen« Welt getrennt war – und die folglich separierte Orte forderte.

Die weltanschauliche Öffnung im zweiten »Zweck« bedeutete für die Theosophie das Ende des eurozentrischen Blicks. Vor allem indische Religionen wurden konstitutiv für das theosophische Selbstverständnis. Aber auch die antiken und überhaupt die »geheimen« Religionen zählten zum alternativen Kosmos der Theosophie, so dass der Anspruch einer synkretistischen Universalreligion entstand, die alle Weltanschauungen, auch das Christentum, in einer höheren Wissenschaft oder Weltanschauung »aufheben« wollte. Die Theosophie verstand sich damit als Antwort auf die kulturelle Pluralisierung, die tradierte religiöse Gewissheiten seit dem 18. Jahrhundert mit zunehmender Verve destabilisierte. Die Innenarchitekturen theosophischer Logen haben dieser kompositorischen Religionsphilosophie ästhetisch Rechnung getragen

Die Erforschung der »unerklärten Naturgesetze« war eine Kampfansage an die positivistischen und antimetaphysischen Naturwissenschaften. Ihr Monopol empirischer Forschung sollte durch die theosophische Empirie gebrochen werden – darin lebte das spiritistische Erbe einer Metaphysik als exakter Naturwissenschaft fort. Aber die kulturalistische Wende, welche die beiden ersten »Zwecke« dokumentieren, fand auch im dritten Zweck ihren Niederschlag. Rudolf Steiner nannte die Theosophie synonym »Geisteswissenschaft« und glaubte, übersinnliche Einsichten mit gleicher Dignität formulieren zu können »wie die auf das Sinnliche gestützte, mit Mikroskop und Teleskop ausgerüstete Wissenschaft von ihren Ergebnissen redet«.[7] Orte okkulter Empirie sind in den theosophischen Logen nur noch vereinzelt entstanden, die Esoterische Schule zur Erweckung der »schlummernden Kräfte« hingegen konnte in jedem theosophischen Haus eine Dependance finden.

Der Nachsatz über die weder politischen noch sozialen Interessen war ein programmatischer und zugleich deskriptiver Satz. Die deutsche Theosophie wollte um 1900 binnenorientiert sein und war es. Im Gegensatz zum angelsächsischen Raum etwa gab es fast keine gesellschaftspolitischen Aktivitäten, mithin fehlt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts jede in diesem Sinn öffentlichkeitsorientierte Architektur.[8]

Das Programm traf einen Nerv der alternativspirituellen Strömungen um 1900, wie die explosionsartige Verbreitung der Theosophie bis in die 1920er Jahre zeigt. In Deutschland besaßen im Umfeld des Ersten Weltkriegs vier theosophische Gruppen eine überregionale Bedeutung und standen in vielen Städten auch mit jeweils eigenen Versammlungsräumen oder Vereinshäusern in Konkurrenz. Die *Theosophische Gesellschaft Adyar* war vor dem Ersten Weltkrieg nicht die größte Gesellschaft, wurde aber im Lauf des 20. Jahrhunderts die bedeutendste. Nach einer missglückten Gründung im Jahr 1884 wurde sie 1902 endgültig als deutsche Sektion der Adyar-Theosophie (benannt nach deren Hauptquartier im indischen Adyar bei Madras) etabliert und entwickelte sich fulminant. Die Zahl der Mitglieder stieg von 256 im Jahr 1904 auf etwa 4.000 im Jahr 1918.

Die entscheidende Figur der deutschen Adyar-Theosophie wurde im Laufe der Jahre Rudolf Steiner (1861-1925).[9] Der Österreicher war nach einem abgebrochenen Studium in Wien (möglicherweise mit dem Ziel, Realschullehrer zu werden) und nach der Arbeit als Herausgeber einiger naturwissenschaftlicher Schriften Goethes am Ende des 19. Jahrhunderts durch eine Lebenskrise gegangen und zeitweilig bekennender atheistischer Nietzscheaner gewesen. Im Jahr 1900 hatte er jedoch zur Theosophie gefunden, in der sich seine Lebenskrise auflöste. Zwischen konkurrierenden Fraktionen machte er eine steile Karriere und wurde schon 1902 Generalsekretär der deutschen Sektion. In den folgenden Jahren reproduzierte oder reformulierte er die wichtigsten Vorstellungen der theosophischen Weltanschauung. Seine *Theosophie* (1904) war eine Anthropologie mit reinkarnatorischer Jenseitstopographie, sein Schulungsweg *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904/05) sollte die Grundlage der *Esoterischen Schule* bilden, in den Berichten *Aus der Akasha-Chronik* (1904-1908) und in den kosmologischen Visionen der *Geheimwissenschaft* (1904-1909) breitete er seine »übersinnlichen« Erkenntnisse aus. Damit war ein Weltanschauungskosmos entstanden, in dessen pantheisierender Kosmologie Steiner die geistige Evolution der Welt durch eine Materialisierungsgeschichte hindurch entwarf, deren Stadien nach Jahrhunderttausenden zählten. Dabei stellte er anthropologisch der Trias von Leib, Seele und Geist die Körperhüllen von »Äther-« und »Astralleib« zur Seite, während ein göttliches »Ich« im Zentrum dieser Schalen in Reinkarnationen seine »Selbsterlösung« erarbeiten sollte. Nach außen sichtbar war vor dem Ersten Weltkrieg vor allem seine Vortrags- und Publikationstätigkeit. Aber im Kern dieses Gehäuses gab es arkane Sektoren: nicht nur die *Mysteriendramen* (seit 1910), sondern insbesondere die 1904/05 etablierte *Esoterische Schule* und die 1905/06 eingerichteten freimaurerischen Riten.

1912 verließ Steiner die Muttergesellschaft nach einem Machtkampf, der über die Frage, ob der Hindujunge Krishnamurti der neue Weltenlehrer sein könne, geführt wurde, und gründete die *Anthroposophische Gesellschaft*. Er zog etwa 80 Prozent der Logen und Mitglieder mit sich und marginalisierte die Adyar-Theosophie in Deutschland damit für Jahrzehnte. Nach dem Ersten Weltkrieg begann er, die Anthroposophie auf der Grundlage der theosophischen Prinzipien zu einem ge-

samtgesellschaftlichen Weltanschauungsunternehmen auszubauen. Erst jetzt entstanden die Segmente, die heute das Bild der Anthroposophie in der Öffentlichkeit prägen: die gesellschaftspolitische Theorie (»Dreigliederung«), die Waldorfschulen, die anthroposophische Medizin (*Weleda*- und *Wala*-Produkte), die »biodynamische« Landwirtschaft (*Demeter*) sowie eine von Steiner inspirierte Kirche (»Christengemeinschaft«). Zeitgleich wurden in der Adyar-Theosophie die »Dienst-Orden« für soziale und gesellschaftliche Aktivitäten mit Leben gefüllt – in Österreich etwa durch pädagogische Arbeit.

Die zeitweilig quantitativ größte Gesellschaft in Deutschland war im Umkreis des Ersten Weltkriegs allerdings die *Internationale Theosophische Verbrüderung*, die 1925 40 Zweige mit 2.141 Mitgliedern zählte.[10] Ihr Sprititus Rector war Blavatskys treuer Anhänger Franz Hartmann (1838-1912), doch lag die faktische Leitung in den Händen des Lehrers und Lebensreform-Anhängers Hermann Rudolph (1865-1946). Zu den spezifischen Aktivitäten der *Internationalen Theosophischen Verbrüderung* gehörten, wie in der Adyar-Theosophie, gottesdienstartige Kulte, die zwischen kirchlichem Gottesdienst und freimaurerischen Zeremonien changierten. Von der *Theosophischen Verbrüderung* löste sich 1923 die *Supernationale Theosophische Gesellschaft* unter der Leitung Hugo Vollraths (1877-1943) ab. Daneben existierten noch die *Theosophische Gesellschaft Point Loma* Katherine Tingleys (1852-1929) sowie die *Theosophische Gesellschaft New York* unter Ernest Hargrove.

In den deutschsprachigen Nachbarländern, in der Schweiz und im cisleithanischen Habsburgerreich, sah die Situation hinsichtlich Verbreitung und innerer Differenzierung der Theosophie im Prinzip ähnlich aus. Genauere Daten liegen aber einstweilen nur für die Adyar-Theosophie vor, deren österreichische Logen bis 1913 zur deutschsprachigen Sektion gehört hatten. 1913 zählte man in Österreich 101 Mitglieder, 1920 waren es dann 311 Mitglieder in 13 Logen und einem Zentrum (der Vorstufe einer Loge); erst in den 1920er Jahren kam es zu einer Blütezeit der österreichischen Adyar-Theosophie. Die Aktivitäten besaßen ihren Schwerpunkt in Wien, wo sich zu dieser Zeit die Hälfte der nachweisbaren 24 Logen befanden. Die Theosophie war seit ihrer Entstehung eine internationale Bewegung und dürfte Ende der 1920er Jahre allein in der Adyar-Theosophie über 40.000 Mitglieder besessen haben. Berühmte Zeitgenossen zählte sie zeitweilig oder lebenslang zu ihren Anhängern: Thomas A. Edison, Ernst Bloch, Wassily Kandinsky, Piet Mondrian, Maria Montessori, Christian Morgenstern oder William Butler Yeats.[11] Die theosophischen Gesellschaften in Deutschland lösten sich entweder nach dem Ersten Weltkrieg auf oder wurden von den Nationalsozialisten unterdrückt und spielten nach dem Zweiten Weltkrieg nur noch eine marginale Rolle.

Während wir über die Geschichte der Theosophie außerhalb Deutschlands leidlich gut unterrichtet sind und über deren weltanschauliche Positionen eine Reihe von Untersuchungen vorliegen,[12] sind die theosophischen Orte weisse Stellen auf der Landkarte geblieben. Von einigen exzeptionellen Bauten abgesehen,[13] haben

ihre Versammlungs- und Kulträume fast keine Beachtung gefunden. Verdient haben sie dieses Schicksal nicht, waren sie doch ästhetischer Ausdruck der weltanschaulichen Pluralisierung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als sich eine vereinsmäßig organisierte alternative Öffentlichkeit angesichts hegemonialer Mächte – von den Kirchen bis zu den Naturwissenschaften – in abgeschirmten Orten ihre Gegenwelten schuf. Aber diese theosophischen Räume sind, wie es bei alternativen Milieus häufig der Fall ist, meist untergegangen, sofern sie nicht als ›repräsentative‹ Bauten den Weg von der klandestinen Nutzung zur öffentlichen Anerkennung gefunden haben.[14]

Diese alltäglichen ›esoterischen‹ Orte der Theosophie stehen im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.[15] Dabei geht es nicht um eine kunstgeschichtliche Einordnung, sondern um die Lebenspraxis in diesen Enklaven, namentlich um ihr Verhältnis von Arkanum und Publizität, von privater Sphäre und öffentlichem Raum. Die kategorial unterschiedlichen Dimensionen von belebtem Raum und gebautem Raum stehen dabei in einem verschränkten, sich wechselseitig beleuchtenden Verhältnis: Die Architektur erschließt die Praxis, und die Praxis erläutert die Architektur. Der Raum bleibt ohne die Aktivitäten seiner Bewohner eine leblose Hülle, während viele theosophische Praktiken ohne ihr architektonisches Gehäuse für die Interpretation ortlos sind. Angesichts fehlender Forschungen bedeutet dies Kärnerarbeit: Das Leben in diesen Logen und die Architektur sind, teilweise über Photos, aber weitgehend über Texte, wieder präsent zu machen. Dokumentarische Grundlagenarbeit und die Deutungen des Befundes sind deshalb zumindest von ungleichem Umfang.

Theosophische Orte zwischen arkaner Verfassung und öffentlicher Präsenz

Wo begegneten sich Theosophinnen und Theosophen? In den Anfangsjahren traf man sich, der Not gehorchend und wie andere Gruppen auch, häufig in Gaststätten und Restaurants, die über Gesellschaftsräume verfügten. Nachweisbar sind für die Adyar-Theosophie vor dem Ersten Weltkrieg etwa eine Weihnachtsfeier im Heidelberger *Hotel Metropol*, eine Versammlung im *patriotischen Haus* in Hamburg oder im Frankfurter *Börsen-Restaurant*[16] – allesamt Lokalitäten der gehobenen Kategorie. Vorträge für die nichttheosophische Öffentlichkeit präsentierte man hingegen in öffentlichen Sälen, die so zu temporären theosophischen Orten wurden. Steiner etwa zog zu seinen besten Zeiten Hunderte von Zuhörern in den Vortragssaal des Berliner Architektenhauses, während Katherine Tingley den Katharinenbau im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg füllte.

Die Herzstücke des Vereinslebens benötigten jedoch die Intimität des abgeschlossenen Raums: Von der Unterrichtung in der *Esoterischen Schule* bis zu den rituellen Zeremonien (s. u.) gab es viele Aktivitäten, die als Arkanveranstaltungen im öffentlichen oder halböffentlichen Raum nicht durchführbar waren. So traf man sich in der Gründungsphase der *Theosophischen Gesellschaft Adyar* Anfang der

1880er Jahre im großbürgerlichen Ambiente der Industriellenfamilie Gebhardt in Elberfeld oder in der Villa des Malers Gabriel von Max am Starnberger See. In ihrem Haus konnte etwa Mary Gebhardt Briefe »verborgener« Meister der Theosophie empfangen oder eine »Chambre d'Opération«, vermutlich einen Raum für spiritistische Séancen, einrichten,[17] in von Maxens Anwesen wurde die *Theosophische Gesellschaft* gegründet. Privaträume blieben auch später Refugien für theosophische Veranstaltungen. 1908 hielt Steiner einen Vortrag vor 80 Personen in einer Hamburger »Privatwohnung«, zwei Jahre später berichtete der Berner Zweig von einem »Logenzimmer« in einem Privathaus, und häufig, so in Breslau, wurden die Vereinsveranstaltungen immer in Privaträumen abgehalten. In Düsseldorf konnte man einen eigenen Raum für die Zweigarbeit zumindest anmieten. An manchen Orten wurden sogar eigene Häuser erworben. So erstanden zwei TheosophInnen für den Bonner Zweig 1910 ein eigenes »Heim«, in Stuttgart kam es zum Bau eines ambitionierten Zweighauses (s.u.).[18] An solchen Orten ließ sich der materiale Raum der Architektur mit dem sozialen Raum der Mitglieder in Deckung zu bringen.[19] Die Grenzen zwischen gebauter und gedachter, sinnlicher und »übersinnlicher« Welt verloren für TheosophInnen in diesen Enklaven ihre Realität, hier wurde ihnen das Unsichtbare zum »Ereignis«.

Der abgeschlossene theosophische Raum besaß durch seine Ausstattung eine eigene Identität. Die russische Theosophin Assja Turgenieff hat diese »Aura« für das Berliner Zweiglokal in der Motzstraße 1912/13 folgendermaßen wahrgenommen:

»Wie ein Schiff oder Inselchen im brausenden Meer des modernen Großstadtlebens war das Zweiglokal in der Geisbergstraße. (...) In gesättigtem Blau gemalte Wände und noch dunkler blau die Tür, der Fußboden, Fenster und Stühle. Auch das seitlich gestellte Rednerpult war dunkelblau, darauf ein Strauß leuchtend roter Rosen. Die Vorhänge an den Fenstern waren hellblau, und auch die Decke war mit hellblauem Stoff bedeckt, der, in den Nähten fester angezogen, in merkwürdigen Wellen nach unten gebauscht herunterhing. (...) Die Büsten von Hegel, Schelling, Fichte und Novalis, sowie zwei Radierungen von Raffaels Stanzen nahmen die Räume zwischen den Fenstern ein.«[20]

Theosophen bevorzugten in diesen Jahren für die Wände intensive Farbfassungen.[21] Auch in Steiners eigenen Räumen in der Motzstraße sah Turgenieff »staunend (...) schöne Mahagonimöbel mit dicker violetter Ölfarbe überstrichen, der Farbe der Wände entsprechend«,[22] während er sein Stuttgarter Gesprächszimmer in einem »intensiven Rot« hatte streichen lassen.[23] Offenbar waren die symbolistisch inspirierten Pastellfarben, die man beim ersten Goetheanum, das seit 1913 in Dornach entstand, gerne verwandte und die bis heute die anthroposophische Malerei dominieren, in den Vorkriegsjahren nicht charakteristisch für theosophische Bauten.

Die Farben und die anderen Ausstattungsdetails waren für TheosophInnen selbstverständlich sprechende Symbole. Blau, die klassische Farbe des Kosmos, war auch für Steiner die Farbe des Himmels, aber auch des Seelischen.[24] Die roten Rosen lassen sich als Bezug auf das rosenkreuzerische Selbstverständnis lesen (s. u.), das Steiner seit 1906/07 propagierte, die Büsten der Philosophen dokumentieren seinen

Anspruch einer philosophischen Begründung der Theosophie, und hinter den Bildern Raffaels steht Steiners Anspruch, eine spirituelle Tradition der Kunst zu integrieren. Die Räume von Theosophen waren ein ästhetischer Mikrokosmos ihres Synkretismus.

Ambitionierter, aber nicht prinzipiell anders präsentiert sich das Stuttgarter Logenhaus, das der örtliche Zweig im Oktober 1911 einweihte.[25] Darin befand sich ein »Veranstaltungsraum«, auch »Vortragssaal« genannt,[26] dessen Stuhlreihen vor einem höhergelegenen Podium standen, das als Rednerkanzel, aber möglicherweise auch als Theaterbühne, wie ein Vorhang nahe legt, verwandt werden konnte.[27]

An der rückwärtigen Saalseite befand sich eine mit sieben »Planetensiegeln« geschmückte Empore, deren Zugang seit 1921/22[28] mit Säulen und Kapitellen versehen war. Selbstverständlich gab es auch eine Bibliothek,[29] aber wirklich bemerkenswert war der ellipsoide Kellersaal mit seinen 14 Säulen und der mit christlichen und esoterischen Motiven ausgemalten Kuppel:[30] der »Tempel«[31], in dem Steiner freimaurerische Riten zelebrierte.

Das Haus ist architekturgeschichtlich dem Reformhistorismus des beginnenden 20. Jahrhunderts zuzurechnen. Einen eigenen Stil, wie es das erste Goetheanum mit seinen Jugendstilformen und das zweite Goetheanum mit seinen expressionistischen Motiven und der Dogmatik des fehlenden rechten Winkels repräsentierte, schuf Steiner für den Stuttgarter Bau noch nicht. Diese architektonische Festlegung war erst eine zweite Stufte der Identitätsbildung, welche die Wiedererkennungseffekte nach innen verstärkte, zugleich aber die öffentliche Wahrnehmung formte. So war jener Bau, in einem Villenviertel am Stadtrand gelegen, von anderen Anwesen der Umgebung nicht zu unterscheiden.

Neben diesen Bauten für intime Veranstaltungen gab es auch Räume auf der Schwelle zur Öffentlichkeit. Dazu zählten etwa Bibliotheken oder für Vorträge geöffnete Zweigräume (s.u.), aber auch öffentlich nutzbare Räume, die man für geschlossene Veranstaltungen mietete. Ein Beispiel dafür ist der eingangs genannte Münchener »Kaimsaal«, ein kommerziell genutzter Kulturraum, den man zum Kongress der *Föderation der europäischen Sektionen der Theosophischen Gesellschaft* 1907 mit einer »theosophischen« Innenarchitektur ausgestaltete. »Kunstwerke, Musik und Rede sollten stimmungsvoll mit dem übrigen Arrangement zusammenwirken und klingen – in seiner gedachten Wirkung dahin strebend, an die alten Mysterien zu erinnern«.[32] Für diese Installation von Steiners theosophischer Weltanschauung im Kaimsaal gibt es eine eindrückliche Beschreibung eines Teilnehmers, von E.A. Karl Stockmeyer:

»Der Kaim-Saal war ganz mit hochrotem Stoff ausgekleidet. Auch die Decke war rot verkleidet. Die großen Emporen waren verhängt. So entstand ein rechteckiger Raum mit ziemlich breitem Grundriß, ohne Fenster, ein reiner Innenraum.
Die roten Stoffwände waren ganz glatt. Nur in der Stirnwand war ein schlicht rechteckiger, wenig tiefer Bühnenraum ausgespart, dessen Boden reichlich einen Meter höher lag als der Boden des Saales. Dort oben stand für die Kongreßleitung ein langer Tisch, ebenfalls rot verhängt und mit den Tierkreiszeichen geschmückt. Daneben etwas nach vorn gerückt stand das Rednerpult.

Über der Bühnenöffnung hing ein Bild des Münchner Malers Haß, ›Die große (Hure, H.Z.) Babylon‹. Unter ihr standen auf Postamenten die Büsten der großen deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel und links und rechts von ihnen zwei Säulen, eine rote mit J, eine blaue mit B geschmückt und mit den Sprüchen beschrieben:

J

Im reinen Gedanken findest du / Das Selbst, das sich halten kann. / Wandelst zum Bilde du den Gedanken, / Erlebst du die schaffende Weisheit.

B

Verdichtest du das Gefühl zum Licht, / Offenbarst du die formende Kraft. / Verdinglichst du den Willen zum Wesen, / So schaffest du im Weltensein.

Die beiden Seitenwände und die Rückwand waren durch sieben Säulen von etwa zweieinhalb Meter Höhe geschmückt, die ganz einfach auf große Bretter gemalt waren. Sie zeigten über einem glatten runden Schaft ohne Sockel als Kapitäl (sic!) die Motive der späteren Goetheanum-Säulen. Die Planetenzeichen waren auf ihnen angebracht.«[33]

Alle ästhetischen Elemente lassen sich als symbolische Abbreviaturen theosophischer Vorstellungen dechiffrieren und demonstrierten das weltanschauliche Kapital, das die deutsche Sektion beanspruchte.

– Die Planetenzeichen waren Symbole der evolutiven theosophischen Kosmologie.

– Die Säulen J und B entsprechen den Säulen Jachin und Boas des freimaurerischen Tempels, auch die Auskleidung mit rotem Stoff könnte sich auf den maurerischen Kontext beziehen (s.u.).

– Die Büsten von Fichte, Schelling und Hegel indizieren, wie schon im Berliner Zweigraum, Steiners philosophische Ambitionen sowie seinen Anspruch, die deutsche Tradition innerhalb der *Theosophischen Gesellschaft* präsent zu machen.

– Haß' Gemälde *Die große Babylon* gehört in den Umkreis der symbolistischen Münchener Sezession und ist möglicherweise als Symbol für die Überwindung der zersplitterten Menschheit durch die Theosophie zu deuten.

– Schließlich hingen im Kaimsaal »Siegel«, mit esoterischen Motiven bemalte Tondi, welche die Johannes-Apokalypse visualisierten und weitgehend auf Vorlagen des französischen Okkultisten Eliphas Lévi zurückgingen.[34] Das siebte Siegel hatte Steiner durch eine eigene Kreation ersetzt, in der er seine kosmologischen Vorstellungen versinnbildlichte und in dessen äußeren Ring er das Akronym des sogenannten Rosenkreuzerspruchs platzierte (»Ex deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscismus«).

Bemerkenswerterweise enthielt sich die Ausstattung offener Bezüge auf asiatische Religionen. Die Dominanz christlicher und europäisch-philosophischer Kontexte war eine Abgrenzung gegenüber anderen europäischen Landessektionen und der Leitung der Gesellschaft in Indien in der innertheosophischen Diskussion, in der sich Steiner zu diesem Zeitpunkt zunehmend von buddhistischen Traditionselementen in der Theosophie distanzierte.

Den Schritt zur demonstrativen äußeren Sichtbarkeit theosophischer Orte machten die Adyar-Theosophen ab 1910/11, als sie einen Bau für die Aufführung von Mysterienspielen planten. In München sollte ein aufwendiger Komplex entste-



Abb. 1: »Veranstaltungsraum« im Stuttgarter Zweighaus der Theosophischen Gesellschaft Adyar (gebaut 1911, Umbauten 1921/22): Blick auf die »Bühne«; Architekt Carl Schmidt-Curtius. Quelle: Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, Abb. 5.



Abb. 2: »Tempelraum« im Stuttgarter Zweighaus der Theosophischen Gesellschaft Adyar (eingerichtet 1911/12): nördliche Seite; Architekt Carl Schmidt-Curtius, unter Rückgriff auf Vorgaben Steiners. Zustand Anfang der 1930er Jahre. Quelle: Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, Abb. 6.



Abb. 3: »Ein Studier-Zimmer«, vermutlich der *Supernationalen Theosophischen Gesellschaft* Hugo Vollraths. Leipzig (Königstraße 12?), wohl 1928. Quelle: Theosophie. Zentralorgan der theosophischen Bewegung in den deutschsprechenden Ländern 17 (1928/29), vor 88.

hen, in dem neben dem Bühnenraum auch ein nach theosophischen Inspirationen arbeitendes »Krankenhaus« sowie eine »Hochschule für Geisteswissenschaft« (und dabei wohl auch Räume für die naturwissenschaftliche Bestätigung der übersinnlichen Welt der Theosophie) Platz finden sollten.[35] Als jedoch die Baugenehmigung verweigert wurde, suchten sich Steiner und seine Anhänger im Schweizerischen Dornach einen alternativen Bauplatz, wo seit 1913 das erste Goetheanum entstand. Damit aber verließen sie die Stadt – und damit den Bereich, auf den diese Studie begrenzt ist.

Doch die Stadtflucht blieb vor dem Ersten Weltkrieg die Ausnahme. Fast alle theosophischen Logen lagen in Städten, häufig sogar in Großstädten, wo die Theosophie im Bildungsbürgertum ihre AnhängerInnen fand. Und nur in Städten gab es eine ausreichende Offenheit für die »esoterische« Lebensführung von TheosophInnen, war die soziale Kontrolle ausreichend abgesenkt, um die klandestine Existenz in privaten oder allenfalls halböffentlichen Räumen hinzunehmen. In der städtebaulich zentralen Polarität von öffentlichem und privatem Raum haben sich deshalb die Theosophen, wie alle Beispiele dieses Kapitels dokumentieren, auf die Seite des abgeschotteten Lebens geschlagen. Nur widerwillig nahmen sie mit Gaststätten und Restaurants vorlieb, im Gegensatz etwa zur Arbeiterschaft, die durchwegs Kneipen und deren Säle als Treffpunkte vielleicht nicht liebte, aber akzeptierte.[36] Der entscheidende Grund lag zwar im esoterischen Selbstverständnis der Theosophie. Aber ökonomische Möglichkeitsbedingungen waren natürlich wichtig: TheosophInnen entstammten durchweg einer reichen bürgerlichen Klientel, die im Gegensatz zur Arbeiterschaft in der Lage war, eine architektonische Gegenwelt zu finanzieren.

Klandestine Lebenswelten

Wie sah nun die Lebenswelt hinter den Türen der theosophischen Logen aus? Wenn sich vereinsinterne Praxis und architektonischen »Hüllen« wechselseitig bedingen, liegt hier ein Schlüssel zu den Funktionen der theosophischen Räume. Dabei engt jede Frage nach einem Gebrauch im Singular, dem diese Räume gedient haben könnten, ihre Nutzungspraxis unzulässig ein. Theosophische Orte waren polyfunktional, wie der folgende Überblick verdeutlicht.

Jahreslauf

In der *Theosophischen Gesellschaft* gab es regelmäßig etwas zu feiern, weil man die religiösen Festtage überformte und neue schuf. Der Jahreslauf dürfte mit einer Osterfeier im theosophischen Rahmen, möglicherweise zusätzlich, wohl häufiger aber parallel zur kirchlichen Feier, einen ersten Höhepunkt gefunden haben.[37] Die genaueren Abläufe sind augenblicklich nicht bekannt, könnten aber den theosophischen Weihnachtsfeiern (s.u.) geähnelt haben. Am 8. Mai stand, bis zum Bruch mit

der Muttergesellschaft Adyar, der Weiße Lotus-Tag anläßlich von Blavatskys Tod auf dem Programm. Er wurde 1902 in Adyar durch Verteilen von Reis und Kupfermünzen begangen und gipfelte in der Lesung von Blavatsky-Texten und Vorträgen.[38] In Deutschland beschränkte man sich wohl auf das ritualisierte Lesen von Texten oder auf Blavatsky-bezogene Vorträge, wobei vermutlich ein Portrait Blavatskys an prominenter Stelle im Raum platziert war. Auch Steiner hat diesen Tag mit großer Selbstverständlichkeit in seiner Zeit als Theosoph begangen und etwa 1906 »im Anschluss an die Wirksamkeit von Frau Blavatsky sich über die Mysterien Griechenlands verbreitet«.[39] Am 8. Mai 1912 feierte Steiner den Weißen Lotus-Tag zum letzten Mal.[40] Im Sommer ruhte die Zweigarbeit für sechs bis acht Wochen, jedenfalls in vielen Zweigen. Möglicherweise hing dies einmal mehr mit der ökonomischen Potenz von Theosophen zusammen, für die ein längerer Ferienaufenthalt in der Sommerfrische zum Lebensstandard gehörte.

Das Jahr klang vielfach mit einer »Theosophischen Weihnachtsfeier« aus. 1907 wurde beim Heidelberger »Christfest ›Das Weihnachtsmysterium‹ (nach Dr. Steiner)« verlesen, in Stuttgart lobte man einen »schönen esoterischen Verlauf«, und in Köln war der Baum »mit Symbolen und Rosen geschmückt«, wobei Steiner einen Vortrag über Goethes Gedicht *Die Geheimnisse* hielt.[41] In München sah die Feier am 15. Dezember 1907 folgendermaßen aus:

»Der Abend wurde eingeleitet und geschlossen mit Musik (Harmonium und Gesang). Alsdann verlas Baronin Gumppenberg ein von ihr für die Feier verfasstes Gedicht. Während der Vorlesung des Weihnachtsvortrages, den Herr Dr. Steiner im letzten Jahre in Berlin gehalten hatte, und während der ganzen Feier brannten die 33 Lichter des Baumes, der mit den bekannten Symbolen und mit Rosen geschmückt war.«[42]

Die kryptisch benannten Symbole (Rosen in Köln und 33 Lichter in München) lassen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit entschlüsseln, wenn man in Rechnung stellt, dass sich Steiner gegenüber Annie Besant als europäischer Rosenkreuzer zu profilieren suchte: Der Schmuck mit 33 Rosen symbolisiert die rosenkreuzerische Ausrichtung. Schon während dieses Jahres hatte man in Köln den Zyklus *Theosophie im Sinne der Rosenkreuzer* gelesen, und Steiner bestätigt diese inhaltliche Spitze mit seinem Kölner Weihnachtsvortrag über *Die Geheimnisse*, dem *locus classicus* des Rosenkreuzerthemas bei Goethe.[43] Beim Termin ging man der direkten Konkurrenz mit der etablierten Feier aus dem Weg,[44] den Versuch einer Verdrängung der christlichen Weihnachtsfeiern (möglicherweise im Gegensatz zum Osterfest) gab es vor 1914 wohl nicht. Erst mit der Gründung der *Christengemeinschaft* als anthroposophischer Kirche im Jahr 1922 kam es zu einem durchorganisierten alternativen Festkreis einschließlich der Passageriten. Gleichwohl dürfte die soziale Funktion der christlichen Weihnachtsfeiern teilweise an die theosophischen Veranstaltungen übergegangen sein, bekundete doch der Basler Zweig, dass man sich zu Weihnachten »wie eine Familie« gefühlt habe.[45]

Man traf sich aber in der Loge nicht nur zu Festen, sondern vor allem zu regelmäßigen Zusammenkünften. Der Zweigabend, der einmal in der Woche stattzufinden pflegte, war wohl meist ein »Leseabend« oder »Studienabend«, an dem theosophische und religionsgeschichtlich-philosophische Veröffentlichungen und (in der Adyar-Theosophie) mehr und mehr die Texte Steiners gelesen wurden, also dessen Bücher und Vorträge, die in Hektographien für den internen Gebrauch zur Verfügung standen (s.u.). Vermutlich hat man oft in einer *Lectio Continua* Passagen gelesen und die Texte unter der Ägide älterer TheosophInnen »durchgenommen«. Dahinter darf man eine autoritative Exegese vermuten; in anderen Fällen ist die Verteilung von Arbeitsaufgaben an die Mitglieder eines Zweiges dokumentiert, deren Besprechung dann die Grundlage der Zweigarbeit bildete.[46]

Vielleicht liegt in dieser Arbeitsform neben inhaltlichen Divergenzen ein Grund für die Teilung großer Ortsgruppen wie München oder Stuttgart, wo es vier beziehungsweise drei Zweige gab; selbst kleinere Städte wie Tübingen und Karlsruhe besaßen zwei Zweige. Andererseits wurde der vergleichsweise große Zweig Berlin – hier waren 1911 mit 440 Mitgliedern fast 20 Prozent der deutschen Adyar-Theosophen organisiert – nie geteilt, aber dies hing möglicherweise mit der Bindung an Rudolf Steiner, der im Zweiggebäude wohnte, und der angeschlossenen Zentrale der deutschen Adyar-Theosophie zusammen. In manchen Städten waren Parallelzweige, die vermutlich separate Räume besaßen, Indikatoren für Spannungen unter den TheosophInnen: In Dresden führte die Gegnerschaft zwischen Steiner und Hermann Ahner, in Düsseldorf die weiterbestehende Orientierung der Loge unter Johannes L. M. Lauweriks an Blavatsky zur Gründung eigenständiger Zweige. Im elsäßischen Mühlhausen dokumentierten die Zweignamen *Paulus-Zweig* und *Groupe d'étude Jeanne d'Arc*, daß die Sprach- und Nationalgrenzen auch von der Theosophie nicht überbrückt werden konnten.[47] Das Verhältnis zu den Konkurrenzzweigen der nicht zu Adyar gehörigen theosophischen Gesellschaften, die es in allen größeren Städten gab, ist schwer zu durchschauen, da Arbeiten zur Geschichte der anderen theosophischen Gesellschaften fehlen.[48] Andererseits macht Steiners oben angesprochene Trennungsgeschichte von der Muttergesellschaft klar, dass es massive Konflikte gab. Die Aufarbeitung dieses Beziehungsnetzes und seiner topographischen Konsequenzen steht noch aus.

Die Intensität der Arbeit hing wohl von der Mitgliederzahl und vom Engagement einzelner ab und war dementsprechend unterschiedlich. Große Zweige wie München konnten noch Zusatzprogramme wie den »Kunst- und Musiksaal« für Arbeiter anbieten, während es kleineren Zweigen immer wieder an Zuspruch mangelte; so klagte der Karlsruher Zweig 1906, dass aufgrund der wechselnden Teilnehmer keine kontinuierliche Lektüre möglich sei.[49]

Bibliothek

Fast jeder Zweig dürfte eine Bibliothek besessen haben, die durch Buchschenkungen, Stiftungsfonds und Ankäufe auf Zweigebene schnell einige Dutzend Bücher umfassen konnte. Die Freiburger Zweigbibliothek zählte 1907 59 Bände, sei aber »nicht sehr viel benutzt« gewesen, während der Zweig Weimar berichtete, dass die »kleine Bibliothek (...) von den Mitgliedern fleissig benutzt« werde. Die Münchener Bibliothek konnte 1905 auf 200, 1907 auf 300 Bände verweisen; sie hatte 1905 eine Ausleihrate von 200 Einheiten pro Jahr. Seit 1906 besaß der Münchener Zweig ein »Theosophisches Lesezimmer«, seit 1908 ist auch eine »Theosophische Bibliothek« nachweisbar. Die größte derartige Einrichtung war die Sektionsbibliothek in Berlin, die im Dezember 1912 auf 1.418 Bände angewachsen war und deren Bestände sich, da die Akquisitionen teilweise fortlaufend publiziert wurden, umreißen lassen: Es dominierten theosophische und esoterische Literatur, dazu kamen philosophische, religiöse, historische und belletristische Werke, darunter meist einige Bücher in englischer und französischer Sprache.[50] Vermutlich waren fast alle Bibliotheken auch »Fenster« der Logen in die Öffentlichkeit, da es mehrfach Hinweise gibt, dass auch Nichttheosophen die Nutzung der Bibliothek offenstand (s. u.).

Vorträge

Die meisten Informationen besitzen wir über die Vortragstätigkeit in Logen. Vorträge konnten als öffentliche Veranstaltungen in theosophischen oder kommerziellen Räumen stattfinden, aber auch Unterrichtungen für den esoterischen Kern in verschlossenen Räumen sein. Hinweise auf »Hörerkarten« oder einen »engeren Kreis« dokumentieren in theosophischen Publikationen das Privileg des Zutritts ebenso wie die ausdrücklich erwähnte Mitnahme von Freunden zur Loge oder die Rücknahme eines solchen Vorrechts für Gäste.[51]

Höhepunkte waren wohl die Vorträge auswärtiger, renommierter TheosophInnen. Doch blieben sie nur zweite Wahl gegenüber den Vorträgen Steiners, die einen emotionalen und im Selbstverständnis der HörerInnen intellektuellen Höhepunkt des Vereinslebens bildeten und von denen man sich oft, wie 1910 in Weimar, die Belebung der Zweigarbeit erwartete.[52] Die Russin Margarita Woloschin hatte 1908 einen Vortrag Steiners in einem Privathaus erlebt und schilderte später auch das Ambiente:

»Die Vorträge fanden in dem kleinen weißen Saal eines bürgerlichen Hauses statt. Rudolf Steiner stand vor einem gelbseidenen Vorhang an einem Tischchen. Er sprach an diesem ersten Abend über den Prolog des Johannesevangeliums ›Im Anfang war das Wort‹; dabei nahm er ein Maiglöckchen aus dem Sträußchen, das vor ihm stand: so wie das Maiglöckchen aus dem Samen entstand, der Same aber in der Blüte verborgen ist, so ist die Welt und der Mensch aus dem Wort entstanden«.[53]

In größeren Städten steigerte Steiner seine Vorträge zu Zyklen, zu denen man sich ›eintrug‹ und die bis zu vierzehn Tage dauern konnten.[54] Den Zyklus VI in der zweiten Junihälfte 1908 in Nürnberg wertete ein Theosoph folgendermaßen:

»Eine Zeit reinster Festesstimmung für unsere Loge waren die Tage vom 17.-30. Juni. Aus den verschiedensten Himmelsrichtungen – aus den Städten Deutschlands nicht nur, sondern auch aus Holland und England, aus Frankreich und der Schweiz, aus Russland und Serbien, selbst aus dem fernen Kalifornien – waren Freunde in der Theosophie herbeigeeilt, um mit uns Abend für Abend zu Füssen des tief verehrten Lehrers zu sitzen und den wunderbaren Offenbarungen zu lauschen, die er machte über die Apokalypse des Johannes.«[55]

Wenn man bedenkt, dass zu dem nächsten Zyklus, den Steiner im August in Stuttgart hielt, 300 Personen kamen, dass in München bei einem Vortrag 400, in Basel 500 Besucher gezählt wurden,[56] wird deutlich, dass hier ein gemeinschaftsbildender Integrationsfaktor von beträchtlichem Ausmaß für das Vereinsleben der *Theosophischen Gesellschaft* vorlag – und dass diese eine Resonanz weit über ihr engeres Milieus hinaus fand.

Zwei Berichte aus den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg verdeutlichen, welche Wirkungen Steiner bei Distanzierten wie Anhängern auslöste. Paul Fechter etwa, der vor dem Ersten Weltkrieg als Journalist für die *Dresdner Neuesten Nachrichten* und die Berliner *Vossische Zeitung* arbeitete (und nach dem Zweiten Weltkrieg die *Neuen Deutschen Hefte* redigierte), dokumentiert in einer expressionistischen Diktion die Kritiker Steiners:

»Ich hatte Rudolf Steiner etwa seit 1907 immer wieder in seinen Versammlungen erlebt, zuerst in Dresden, an Abenden, bei denen er schmal, dunkel, fast unauffällig in irgendeinem halb dunklen und halb leeren Saal vor ein paar Dutzend älterer Damen sprach, dann den raschen Aufstieg in Berlin, wo er schon 1912 im überfüllten Festsaal des Architektenhauses in der Wilhelmstraße Tausende von Zuhörern mit seinen Vorträgen anlockte. Ich sehe noch das Bild eines Abends: den strahlend hell erleuchteten, riesigen Raum, die wogenden Menschenmassen vor dem großen Podium mit dem noch leeren Rednerpult, im Hintergrund ein vom Boden bis zur Decke reichender, auf der Hälfte geteilter Vorhang – und unter diesem Vorhang, gerade in seiner Mitte, reglos, wartend, zwei auf das leere Podium vorragende Füße in schwarzen Halbschuhen, die da unbeweglich standen und des Augenblicks harrten, in dem sie sich in Bewegung setzen konnten. Sie mußten eine ganze Weile warten, bis auf einmal der Vorhang, der bisher vor dem Manne, dem diese Füße gehörten, zusammengegangen war, hinter der schmalen, schlanken, schwarzen Gestalt im langen Gehrock zusammenschlug, so daß Rudolf Steiner plötzlich wie aus der Erde aufgetaucht am Rande des Saales stand, reglos mit hängenden Armen und langem, schmalem, leicht abwärts geneigtem Gesicht unter dem dichten schwarzen Haar. Er stand und wartete, bis das Sprechen und Lachen im Saal ganz von selbst immer mehr abgeebbt und verstummt war. Dann erst schritt er langsam zu dem Rednerpult und begann, die Augen unter den dunklen Brauen immer noch gesenkt, halblaut und langsam zu sprechen, bis er auf einmal ein paar Worte, einen Satz fast hastig, überraschend hervorstieß und dabei zum erstenmal die schweren Augenlider hob und nun den Blick brennend und bannend auf die faszinierten, atemlosen Zuhörer richtete. An jenem Abend lautete dieser Satz der Suggestion, knapp und kurz, klanglos, beinahe auch atemlos über die Hörermassen hingeworfen: `Das ist der Tod!´ – Durch den Saal glitt ein zitterndes Atmen: der große Rattenfänger hatte die Schar der Kinder nun fest in der Hand.«[57]

Fechter suggeriert, schon durch die Verschneidung unterschiedlicher Vorträge, dass der architektonische Raum sekundär ist. Mit seiner Rhetorik und der Aura seines Auftretens habe Steiner einen psychologischen Raum geschaffen, der in Fechters Augen vor allem aus Interaktion bestand. Fechter beschreibt eine Inszenierung,

die mit wenigen materialen Mitteln arbeitet: einem Vorhang, der Steiners »Raum« abgrenzt und seine Epiphanie theatralisch organisiert; dem Podium, das die »Bannmeile« bezeichnet, die ihn von Publikum abgrenzt; der Kleidung, großbürgerlich zugeschnitten und in Schwarz, der Farbe der Feierlichkeit, der Pfarrer und Priester. Die eigentliche Wirkung beginnt mit immateriellen Faktoren, mit Pausen, Blicken, Schweigen, und wird getragen von der Rede Steiners, auf welche die Zuschauer mit »zitterndem Atem« antworten. Der interaktive Raum ist in Fechters Augen die flüchtige Architektur des gebannten Geistes, ein mobiles Event, dessen Fundament Steiner ist und das keiner Steine bedarf. Aber es war ein Raum mit schwer kalkulierbaren Wirkungen, er schuf neben Gläubigen auch Apostaten wie Fechter.

Der Anthroposoph Heinz Müller hingegen beschreibt einen Mitgliedervortrag bei einem »feierlichen Zweigabend« im Jahr 1921, dem er, »einiges Staunen« hervorrufend, »in der vollen Wandervogelkluft« beiwohnte.[58] Aber im Gegensatz zu Fechter registrierte er Steiners Auftreten aus der Perspektive des Überzeugten:

»Mit Oberstleutnant Seebohm betraten zwei Ehrfurcht gebietende Damen den Saal. Wie sich später herausstellte, waren es die Frau von Moltke, die Witwe des Chefs des Generalstabes, und Frau Margaretha Morgenstern. Sie gingen ganz weit nach vorn, wo offenbar einige Reihen reservierter Plätze waren, und blieben dort im Gespräch mit mehreren anderen führenden Anthroposophen längere Zeit stehen. Kurz vor Beginn des Vortrags gesellte sich zu ihnen Frau Marie Steiner, und etwa zur gleichen Zeit wurde auf die Bühne rechts ein Zuhörer im Rollstuhl hereingefahren. Dies war wie ein Zeichen für alle Anwesenden, daß jetzt jeden Augenblick der Vortrag beginnen würde. Eine erwartungsvolle, ehrfürchtige Stille breitete sich über die fast 2000 Menschen aus. Pünktlich zur festgesetzten Zeit betrat dann auch Rudolf Steiner, von rechts kommend, die Bühne. Er wandte sich zunächst an den Herrn im Rollstuhl und verneigte sich ehrfürchtig vor ihm, indem er ihn mit Handschlag begrüßte. Herzlich applaudierend erhoben sich sämtliche Anwesenden, und Rudolf Steiner, lächelnd, winkte mit geöffneten Händen, während er auf das Pult auf der linken Seite der Bühne mit festen, elastischen Schritten zuging. Es war, als würde durch diese von Herzen kommende Geste nicht nur die Verbindung zu alten Freunden aufs neue geknüpft, sondern als ob auch jeder Neuhinzugekommene augenblicklich in die durch *ihn* getragene Geistgemeinschaft hereingebeten würde. Um so überraschender war, daß nach der Anrede ›Meine lieben Freunde!‹ Rudolf Steiner ein großes Taschentuch herauszog, es ein wenig umständlich ausbreitete und sich Stirn und Schläfen abtupfte. Währenddessen hatte man Zeit, die gestraffte, durch den schwarzen Gehrock noch betonte Gestalt zu betrachten. Später einmal hörte ich ihn ausführen, daß solch ein »Taschentuchausbreiten« keine Zufälligkeit sei, sondern dazu verhilft, daß die Wogen der Begeisterung sich glätten und eine sachlichere Atmosphäre für einen Vortrag geschaffen wird. Und so begann nun sein von mir mit so viel Spannung erwarteter Vortrag zu dem Thema: ›Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums‹. Die warme, volltönende Stimme des Vortragenden, die Lebendigkeit jeder einzelnen Geste, die eingestreuten humorvollen Partien: alles das beeindruckte mich so sehr, daß ich nach dem Vortrage kaum in der Lage gewesen wäre, etwas vom Inhalt wiederzugeben.«[59]

In vielen Eindrücken decken sich Müllers und Fechters Wahrnehmung: Die materiale Ausstattung des Saales war weiterhin karg, sie bestand aus Bühne und Podium, Steiners Kleidung scheint unverändert. Allerdings fehlte die Inszenierung durch einen Vorhang, Steiner behalf sich weniger pathetisch mit einem Taschentuch, um die Aufmerksamkeit zu erhöhen – wobei unklar ist, ob die Veränderungen

von der Beschränkung auf Mitglieder oder von der gewandelten Situation nach dem Ersten Weltkrieg herrühren. Müller bestätigt auch die suggestive Wirkung von Steiners Rede, die Inhalte sind von der Faszination aufgezehrt. Müller gestattet aber einen genaueren Blick als Fechter in die Konstruktion des psychologischen Raums zwischen Steiner und den HörerInnen: Die reservierten Plätze legen die inneren Hierarchien offen (die Steiner allerdings relativieren konnte, indem er nach dem Vortrag auf Müller zuging[60]), und die bekannten Gesichter weisen die Zuhörer als relativ geschlossene Gruppe aus, die, sollte man sich in Steiners Bannmeile begeben, die »Geistgemeinschaft« auch auf Fremde ausdehnte. Dabei gab es offenbar keine Unterschiede zwischen Frauen und Männern. Fasziniert oder abgestoßen wurden Menschen beiderlei Geschlechts; bemerkenswert ist allerdings, dass für Frauen daraus eine hohe Präsenz in den organisatorischen Strukturen der Adyar-Theosophie bis in die Leitungsämter hinein erwuchs.

Die Dominanz der psychologischen Wirkungen gegenüber der architektonischen Raumordnung wird auch von anderen ZuhörerInnen bestätigt. Alexander Strakosch bekennt hinsichtlich eines Vortrages das Gefühl, »als ob unsere Seelen damals direkt angesprochen worden seien. (...) hier steht einer nicht für sich, hier spricht eine Geisteskraft, der man vertrauen darf«.[61] Andrej Belyj hält »Ohnmachten einer ganz besonderen Art« in seinen Erinnerungen fest:

»ein Mensch hörte zu und kippte plötzlich um; er wurde hinausgetragen; (...) später ließ ich mich von solchen Zwischenfällen überhaupt nicht mehr stören; der Doktor sprach: und ab und zu entstand hier und dort Unruhe; hier wurde jemand hinausgetragen, dort wurde jemand hinausgetragen; weder Steiner noch wir ließen uns dadurch stören«.[62]

Andererseits produzierte der Anspruch auf tiefgründige »Offenbarungen« auch Frustrationen, wie sie Fred Poeppigs offen eingestanden hat.

»Einerseits war das Empfangene so groß, daß man sich wie auf gewaltigen Fittichen emporgetragen fühlte. Was auch kommen mochte: – man stand gefestigt da (...) siegessicher. Mut und Kraft, Freude und Licht aus tiefstem Innern ward einem zuteil. Man fühlte sich gewappnet. Man war gefeit. (...) Das *andere* konnte eine tiefe Zerschlagenheit sein. (...) Je mehr die Vorträge auf die esoterischen Geheimnisse wiesen, die im Menschen walten und die Bedingungen nannten, die der Mensch in sich erfüllen muß, um Eintritt in die Geisteswelt zu erlangen, um so stärker wurden die Depressionen«.[63]

Diese Irritationen konnten für Außenstehende in massives Befremden umschlagen, wie selbst der russischen Theosophin Assja Turgenieff klar war: »›Warum schreit denn der Mann so stark?‹ fragte mancher Zuhörer«.[64] Die Aussagen von nichttheosophischen Kritikern sind hinsichtlich des Vortragsstils und Auftretens Steiners noch um ein Vielfaches schärfer.

Die Vorträge waren wie ein System kommunizierender Röhren mit den Lektüren der Zweigarbeit verbunden. Die Vorträge und Zyklen wurden mitstenographiert, zuerst unter der Hand von ZuhörerInnen, und dann immer stärker durch geübte StenographInnen, bis sich noch vor dem Ersten Weltkrieg faktisch ein professionalisiertes Dokumentationssystem einspielte,[65] das die Grundlage bot, die ver-

schriftlichten Zyklen zur Grundlage der weiteren Zweigarbeit zu machen. 1908 war dieses System soweit entwickelt, dass man Mitglieder, die an einem Zyklus nicht oder nicht vollständig hatten teilnehmen können, auf die schriftliche Abfassung vertrösten und sogar auf einen regulären Bestelldienst verweisen konnte.[66] Die Klarschriftübertragungen der Zyklen, die Steiner in den meisten Fällen nicht gegenlas, wurden hektographiert (oft in blauer, der »kosmischen« Druckfarbe), durchnummeriert und blieben der nichttheosophischen Öffentlichkeit weitgehend unzugänglich. Sie waren als organisiertes Geheimwissen ein wesentliches Mittel zur sozialen Integration in der *Theosophischen Gesellschaft* und verloren erst mit der gegen Steiners Willen erfolgten Weitergabe an Nichttheosophen den Rang einer exklusiven und vereinsintegrativen Arkanlektüre. Vorträge und Lektüre waren wohl die wichtigste Schlagader für das Leben in theosophischen Räumen, stellten deren Bedeutung aber zugleich in Frage, da die »Offenbarungen« Steiners mit ihrer Verschriftlichung beweglich wurden, ins eigene Heim mitgenommen und zu einem individuellen Lesemysterium werden konnten. Der Weg vom Vortrag zu ihrer Druckfassung war ein partiell ›raumkritischer‹ Prozess, der auf Dauer dazu führen sollte, theosophische Logen zu bloßen Versammlungsräumen zurückzustufen. Aber vor dem Ersten Weltkrieg war diese Entwicklung nur als Potenz angelegt, nicht zuletzt weil es Veranstaltungen gab, die höchste Geheimhaltung und einen *Locus Sacer* verlangten.

Freimaurerische Riten

Als höhere Stufe der Esoterischen Schule (in deren unteren Klassen wurde »gelehrt«) gab es Zeremonien, den freimaurerischen »Erkenntniskult«, wie Steiner ihn nannte, der den Höhepunkt des Vereinslebens bildete. Darüber sind vor dem Ersten Weltkrieg kaum Informationen durch die theosophischen Wände gedrungen, obwohl nachweislich einige hundert Mitglieder initiiert waren. Der Bericht, den der Aussteiger Heinrich Goesch der *Vossischen Zeitung* gab, stimmt allerdings mit den inzwischen veröffentlichten, aber relativ unanschaulichen Angaben in der Gesamtausgabe der Werke Steiners überein,[67] so dass er ein hohes Maß an Authentizität beanspruchen kann:

»Die Freimaurermitglieder sind versammelt. Ein schwarzverhängter, spärlich durch Kerzenlicht erhellter Raum. Zu den dreimaligen rhythmischen Hammerschlägen ertönen Sprüche aus dem Munde dieser Priester. Ein Neueinzuweihender klopft am Außentor, um Aufnahme bittend. Darauf ein Frage- und Antwortspiel zwischen drinnen und draußen. Dem Eintretenden werden die Augen verbunden und ein Strick um den Hals geworfen. Dann wird er, um den Gang durch das Labyrinth zu erleben, durch die Stuhlreihen hin und her geführt, darauf drei Stufen hinaufgeleitet, wozu Marie Steiner einige Sprüche hersagt. Auf der obersten Stufe erhält er einen Stoß zum Fall in den Abgrund und wird von einem männlichen Mitglied aufgefangen. Rudolf Steiner legt ein Buch auf, welches das Johannes-Evangelium genannt wird. Der Neuling muß auf dieses Buch das Schweigegelöbnis ablegen. Als Strafe für das Brechen des Schweigegebotes wird ihm Ausreißen der Zunge angedroht. Noch andere Neulinge sind in der gleichen Weise aufgenommen worden. Nun werden sie alle zu ihren Sitzen geführt und Rudolf Steiner spricht mit verschiedener Stimmennuancierung ei-

nerseits als Fürst der Hölle, der mit Ketten und Torschlüssel rasselt, andererseits als ein diesem entgegentretender Geist, der die Seelen im Geiste in die Vorinkarnationen zurückführt. Jetzt fällt die Augenbinde des Neulings. Rudolf Steiner hält ihm einen Totenkopf und ein Kerzenlicht vors Gesicht und weist ihn auf das Ende des Lebens hin. Dann operiert Rudolf Steiner als ›Generalgroßmeister‹ mit Salz, Asche und Wasser und spricht dabei sehr schnell lateinische Zauberformeln. Er geht zu schönklingenden Anrufungen und Rosenkreuzersprüchen über. Plötzlich wird es im Saale hell, die schwarzen Wandbehänge sind weggezogen. Der Saal leuchtet im feuerroten Behange, und dem Meister wird über sein langes weißes Priestergewand ein roter Seidenmantel geworfen und seine rote Stirnbinde mit einer weißen vertauscht.«[68]

Es kann hier nicht um eine historische Einordnung dieses Ritus gehen, den Steiner vermutlich aus publizierten Elementen maurerischer Riten zusammengestellt hat, während er sich die maurerische *Sukzession* 1906 bei Theodor Reuß für 1.500,- Reichsmark erwarb. Wichtig ist für die theosophische Topographie nur, dass hier eine Veranstaltungsform vorlag, die schon aufgrund der in maurerischen Zusammenhängen üblichen Schweigepflicht und der Beschränkung auf einen ›eingeweihten‹ Kreis zwingend Orte forderte, in denen unter Ausschluss der Öffentlichkeit agiert werden konnte. Dies trifft für Steiners ›intime‹ Vorträge vor Mitgliedern und die Unterrichtungen in der Esoterischen Schule auch zu, aber mit den maurerischen Ritualen erhielt diese Notwendigkeit eine ganz andere Dimension. Hier reichten keine Annexräume in Gaststätten, und schon Privaträume dürften nur mit Problemen benutzbar gewesen sein. Die stundenlange Dauer, die Installierung aufwendiger von Innenarchitekturen oder der in sakralisierten Varianten der Freimaurerei übliche Gebrauch von Weihrauch forderten eine theosophische Loge, die zwischen Profan- und Sakralraum streng schied. Strukturanaloge Veranstaltungstypen gab es im übrigen auch in anderen theosophischen Gesellschaften.

In der Geschichte der Freimaurerei sind diese Zeremonien zum Kerngeschäft des maurerischen Lebens stilisiert worden – von Gegnern wie Anhängern gleichermaßen. Der Arkanritus wurde, weil er geheim war, zum Merkmal von Identität par excellence. Florian Maurice hat aber jüngst in einer Untersuchung über die Berliner Freimaurerei um 1800 deutlich gemacht, dass diese Perspektive viel über den Wahrnehmungswillen, aber wenig über die Lebenspraxis in den Logen aussagt. Die Aufnahmen und Beförderungen waren Ausnahmeveranstaltungen, die vielleicht für die Individuen eindrücklich waren, aber das tägliche Logenleben nicht prägten.[69] Ähnliches wird man auch für theosophische Logen annehmen dürfen. Auch hier waren die Rituale zwar als geheimes Zentrum hinter den Zwiebelschalen der Organisation ausgewiesen, aber das tägliche theosophische Leben war von den weniger okkulten Tätigkeiten geprägt. Der zeremonielle Okkultismus war in dieser Hinsicht eine Art Ausnahmezustand – und für die von den Riten ausgeschlossenen TheosophInnen nachgerade das Jenseits im Diesseits der Theosophie.

Schnittstellen zur Öffentlichkeit

Sucht man nach Schwellen der theosophischen Orte zur Öffentlichkeit, stößt man auf die unscheinbaren, aber ubiquitär verbreiteten Bibliotheken, die als Leihbibliotheken[70] (jedenfalls zumeist) auch Nicht-Mitgliedern offen standen. Für die Münchener Bibliothek etwa galt, dass

»jeden Donnerstag zwischen 5 und 7 Uhr nachmittags Bücher unentgeltlich entliehen werden (können, H.Z.) - auch von Nichtmitgliedern - und an den anderen Wochentagen, ausser Samstags, wird die Bibliothek allen Mitgliedern der beiden Logen auf 2 Stunden geöffnet. Nichtmitglieder müssen sich um Eintrittskarten bemühen.«[71]

Leider ist augenblicklich völlig unklar, in welchem Ausmaß diese Bibliotheken das Lektüreverhalten der Vereinsmitglieder geprägt haben und wieweit sie von NichttheosophInnen genutzt wurden.

Aber TheosophInnen wandten sich auch aktiv an die Öffentlichkeit, primär natürlich mit den Vortragsveranstaltungen, die aber, zumindest als Großveranstaltungen, gerade nicht in Zweiggebäuden stattfanden. Der Berner Zweig schaltete Zeitungsanzeigen, man konnte einen Kunst- und Musiksaal eröffnen oder einen »stillen Leseabend« für »Selbstlesende« schaffen. Zumeist dürfte die Außenwirkung ein mühsames Geschäft gewesen sein. In Elberfeld wurden 1906 in theosophischen Veranstaltungen sechs Mitglieder und sechs bis zwölf Zuhörer gezählt, in Weimar ist von wenigen Besuchern, Mitgliedern wie Gästen, die Rede. Auch die Ausrichtung von Rhetorikkursen, um »den der Bewegung Fernstehenden gegenüber die theosophische Weltanschauung wirksam vertreten zu können« dokumentiert, wie schwierig die Schwelle nach außen zu überschreiten war.[72]

Neben diesen institutionellen Schnittstellen gab es die personalen Anschlüsse der verborgenen an die öffentliche Welt, denn durch die kontrollierten Türen traten Mitglieder ein und aus. Die Wände des okkulten Raumes lassen sich nur um den Preis ihrer Unbenutzbarkeit und mithin ihrer Nutzlosigkeit wirklich schließen. Für die TheosophInnen waren die Wände einer Loge so durchlässig wie die Materie für die Augen des hellsichtigen Spiritisten. Sie brachten ihre Traditionen mit, etwa die Prägung durch eine christliche Sozialisation, die im Raum der Theosophie zu Synthesen mit asiatischen Vorstellungen, aber auch zu Kontroversen um die Stellung des Christentums im theosophischen Konzert der Religionen führen, und beeinflussten damit Dritte oder nahmen sie nach ihrer Rückkehr ins Christentum mit. Ein anderes Beispiel wäre das Netzwerk der Lebensreformbewegung, mit dem die Theosophie in Deutschland eng verknüpft ist. Von der Reformkleidung über die Waldorfpädagogik bis zu den theosophischen Örtlichkeiten liegen diese Wechselwirkungen offen zu Tage.[73] So liebte man für die Zusammenkünfte vegetarische Restaurants oder prohibitionistische Lokale wie das »alkoholfreie Restaurant Karl der Grosse« in Zürich,[74] das vom Zürcher Frauenverein getragen wurde. Theosophische Orte waren mithin, solange sie bewohnt wurden, nur materiell, durch Türen und Mauern, verschlossen. Das diskursive Leben hinter ihren Mauern wurde vor

der Öffentlichkeit verborgen und war doch konstitutiv mit ihr verbunden.

Ein besonders wichtiges Beispiel für die Öffnung zur Gesellschaft bei gleichzeitigem Abschluss waren die Schnittstellen, durch die theosophische Orte zu Gegenräumen wurden. Sie erlaubten es beispielsweise Theosophinnen, geschützt vor den Augen einer patriarchalen Öffentlichkeit, Rollenzuweisungen aufzubrechen. Gegenüber der Verdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Raum[75] konnten sie in den Logen die Leitung übernehmen oder auch den maurerischen Zeremonien teilnehmen. Es ist deshalb keine Überraschung, dass Frauen, die wie Blavatsky oder Besant eine entscheidende Rolle für die Konstituierung der *Theosophischen Gesellschaft* spielten, auch etwa die Hälfte der Mitglieder der Adyar-Theosophie stellten. Der theosophische Raum eröffnete, zumindest partiell,[76] emanzipatorische Aktivitäten gegenüber der patriarchalen Verfassung des öffentlichen Raums.

Raum und Zeit

Grenzen

Die theosophische Loge war – dies ist kein sonderlich überraschendes Ergebnis – ein ausgegrenztes Territorium. Nur im Vorhof von Vorträgen und Leihbücherei war die profane Gesellschaft zugelassen, während sich die »Eingeweihten« in der Esoterischen Schule oder den maurerischen Riten sakrale Räume schufen. Die freiwillige Selbstausgrenzung sollte sicherlich die im hegemonialen Diskurs (vermeintlich) unverstehbaren Inhalte, von der Hüllenanthropologie bis zur pantheisierenden Vergeistigungskosmologie, vielleicht auch darüber hinausgehenden ›Auffälligkeiten‹ wie den relativ großen Freiraum von Frauen Schutz bieten. Es ist eine ganz andere Frage, ob die Praktiken hinter den theosophischen Mauern wirklich inakzeptabel waren, wie man davor munkelte. Sexualmagische Techniken, die man gerne für den Gipfel abweichenden Verhaltens hielt und auch Steiner unterstellte, lassen sich jedenfalls in seinen Logen nicht nachweisen.

Eher schon schützten die Grenzen die partiell hochautoritären Innenstrukturen der *Theosophischen Gesellschaft* vor ›profaner‹ Kritik, denn in der Esoterischen Schule stand hinter der von Steiner geforderten mündigen Haltung der Schüler eine faktisch weitgehende Unterwerfung unter die Auffassungen oder Einsichten des »Lehrers« oder »Gurus«. Auch im Arrangement der Innenarchitektur, etwa in der bühnenartigen Kulisse des Stuttgarter Logenhauses (Abb. 1), präsentierte sich der soziale Raum der Theosophie als einer der »angeeigneten (...) Orte, an denen Macht sich bestätigt und vollzieht, und zwar in ihrer sicher subtilsten Form: der symbolischen Gewalt als nicht wahrgenommener Gewalt.«[77] Aber diese autoritäre Konstruktion war kein Charakteristikum der *Theosophischen Gesellschaft*. Die Grenzen zwischen ihren Zwiebelschalen verdeckten, dass man die Autorität eines (›clairvoyanten‹) Führers in weniger liberalen Milieus des Kaiserreichs für akzeptabel hielt.

Die theosophische Gegenwelt lässt sich allerdings nicht auf ihre »Heterotopie« reduzieren, in der inhaltliche oder soziale Abweichungen verschlossen wurden.[78] Sie war, in leicht verschobener und dezidiert positiver Perspektive, ein Ausdruck zunehmender Pluralisierung.[79] Der okkulte Raum der Theosophie ermöglichte die Entwicklung einer dissentierenden Lebenswelt, die nach dem Untergang des Wilhelminischen Deutschland und dem Wegfall seiner Normierungen zu einer erhöhten Akzeptanz, zu ›größerer‹ Normalität fand; heute haben zumindest einige Elemente der Theosophie – von der Waldorfpädagogik über die *Demeter*-Tomaten aus der anthroposophischen Landwirtschaft bis zur *Weleda*-Heilsalbe, in der »geistige« Wirkungen, anthroposophischer Lehre zufolge, kurieren – das Ghetto verlassen, in das sie bis zum Ende der Weimarer Zeit verschlossen waren. Die Abgeschlossenheit der theosophischen Logen war insoweit eine Reaktion auf Bedingungen des Kaiserreichs, deren Grenzen mit der Durchsetzung kultureller Pluralisierung seit der Weimarer Republik an Plausibilität verloren.

Diese Entwicklung wurde möglich, weil die Außengrenzen, entgegen des theosophischen Selbstverständnisses, sozial konstruierte Grenzen waren. Die Scheidelinie zwischen dem normalsinnlichen Leben und der übersinnlichen Erkenntnis erweist sich als kulturelle Abgrenzung, die schon in Wilhelminischer Zeit flexibel gehandhabt wurde – von den offenen Grenzen der Vorträge und Bibliotheken war die Rede, von den Durchbrechungen der Ausschlussregeln, die Steiner in eigener Machtvollkommenheit immer wieder vornahm, wenn er etwa Uneingeweihte zu internen Vorträgen einlud, könnte man noch sprechen. Wie prekär die Sicherung dieser Grenze war, dokumentierte der ›Verrat‹ theosophischer Geheimnisse – dies war vor allem eine unkontrollierte Zirkulation der Mitschriften von Steiners Mitgliedervorträgen. Steiner hat diese Entwicklung nicht nur hingenommen und dem Druck zugestimmt, sondern sich schließlich an die Spitze der unvermeidlichen Veröffentlichung gesetzt und eine nachträglich Legitimation geliefert, wonach diese Publizität das Signum einer neuen Ära sei. Wie situativ dieses Vorgehen war, zeigt sein Umgang mit den maurerischen Ritualen. Er hat sie nie offengelegt, dazu bedurfte es erst des »Verrats« in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

Dieser Pragmatismus kennzeichnet eine wesentliche Eigenheit der theosophischen Schnittstelle von öffentlicher Welt und privatem Innenraum. Letztlich besaß der theosophische Raum gar keine Grenze, sondern er inkorporierte sie. Er verbarg die geheimen Riten, aber er dokumentierte auch eine Gegenwelt, in die man die Interessenten einlud. Er eröffnete Frauen einen Gestaltungsfreiraum, und er markierte in seiner Ausstattung die Grenzen und die Bedingungen theosophischer Identität. Er definierte scharfe Schwellen, aber es war leicht möglich, sie nach Maßgabe neuer sozialer Bedingungen zu verschieben. Der okkulte Raum forderte, indem der seine Grenzgängigkeit demonstrierte, geradezu auf, die Grenzen zu befragen, zu negieren und schließlich zu überschreiten. Das Verhältnis von Abgrenzung und Übergang war, weil es sozial definiert wurde, elastisch.

Neue Medien

Die Grenzlage der theosophischen Loge dokumentiert eine Neujustierung des Okkultismus durch die Theosophie um 1900, einer Art kulturalistischer Wende, namentlich in der Abwendung der Theosophie vom Spiritismus und seiner starken naturwissenschaftlichen Ausrichtung: TheosophInnen haben die empiristischen Séancen weitgehend durch Lesemysterien ersetzt, um die Abschottung spiritistischer Dunkelkammern zu durchbrechen. An die Stelle der externen Vermittlung der übersinnlichen Welt durch ein Medium sollte die innere Erleuchtung durch den Initiierten treten. In der kognitiven Vermittlung der übersinnlichen Welt ersetzten sie die spiritistischen Medien durch literale: Hier liegt die magistrale Bedeutung der Vorträge und Bibliotheken. Aber schon in den Vorträgen trat die Theosophie wieder auf die Grenze zur Séance, waren doch Steiners Vorträge nicht nur Wissensvermittlung, sondern auch Erlebnis, »Offenbarung«, wie Steiner selbst meinte. Belyjs Bericht über die »Ohnmachten einer ganz besonderen Art« bei diesen Veranstaltungen mag zugespitzt sein, aber die tranceartigen Zustände illustrieren, wie nahe die mediumistischen Strukturen der vermeintlich abgestreiften spiritistischen Vergangenheit noch waren.

Doch in den maurerischen Riten kehrte die Séance wieder zurück, wenngleich kognitive und sinnliche Vermittlung in diesen »erkenntniskultischen« Aktivitäten[80] verbunden sein sollten. Die Literarisierung des Unbeschreiblichen erwies sich als Überforderung des Denkens, von dem die sinnliche Erfahrung des Übersinnlichen entlasten sollte. Diese kollektive Versicherung im räumlichen Ritus kompensierte die Einsamkeit des denkenden Subjekts. Ob man darin positiv eine Erweiterung des Erfahrungshorizontes sieht oder im Gegenteil einen Verlust intellektueller Fähigkeiten oder eine schicksalhafte Kompensation für das »Mängelwesen« Mensch (Arnold Gehlen), war schon unter Theosophen umstritten. Der Verzicht auf die alten Medien des Spiritismus zugunsten autonomer Medialität forderte faktisch eine institutionelle Stütze; eine davon waren die theosophischen Orte.

Raum- und Zeitgeist

Der theosophische Raum war ein religiöser Raum, wie nicht nur Steiners Rede vom Tempel dokumentiert. Im Dreieck von Organisation, Dogma und Kult deckte die Theosophie klassische Kennzeichen europäischer religiöser Vergesellschaftungsformen ab.[81] Das Spezifikum der theosophischen Orte erschließt sich zwischen den in diesem Rahmen konkurrierenden Religionsdefinitionen durch zwei heterogene Ausgangspunkte. Einer ist der Anspruch der Theosophie, »Erkenntnisse der höheren Welten« zu bieten,[82] sei es kognitiv, etwa in der Esoterischen Schule, oder durch kultische Praxis. Der andere Ausgangspunkt ist ein soziologischer Befund: Die Theosophie zog eine mehrheitlich protestantische Klientel an.[83] Die Verbindungen zwischen diesen beiden Polen geben Antworten auf die Frage, in welchem Verhältnis der raum- und zeitenthobene Erkenntnisanspruch der Theosophie zu der ambi-

tionierten Gestaltung materialer Räume steht. Meine These lautet, in Präzisierung der oben vorgetragenen Überlegungen, dass die rituell-räumliche Kompensation des kognitiven, gnostischen Ansatzes der Theosophie eine Antwort auf Fragen einer mehrheitlich protestantischen Mitgliedschaft ist.

Diese protestantische, näherhin bildungsbürgerlich-protestantische Klientel der Theosophie war um 1900 vielfach in eine Krise ihrer religiösen Selbstreproduktion geraten. Die historisch-kritische Methode hatte den unvermittelten Zugang zur Bibel verstellt. Zum ersten stellten sich die biblischen Bücher als kontextbezogene Dokumente heraus, die nur mit dem Wissen um ihr historisches Umfeld adäquat interpretierbar waren. Zum zweiten waren sie als Ergebnis einer oft jahrhundertelangen Genese erkennbar geworden, so dass an die Stelle des eindeutigen Lesetextes ein mehrschichtiges Wortgefüge trat. Das Gespenst (wie es in einer beliebten spiritistischen Metapher des 19. Jahrhunderts heißt) des Relativismus sahen viele Zeitgenossen drohen. Was dies für einen Protestantismus bedeutete, der sich seit dem 16. Jahrhundert auf das *Sola Scriptura*-Prinzip berief und der seit dem 18. Jahrhundert gerade in bildungsbürgerlichen Schichten die Bibellektüre zu Lasten der kirchlichen Zeremonien massiv ausgedehnt hatte, liegt auf der Hand. Die philologische Unmittelbarkeit des Textes war verschwunden, aber auch die alternativen (respektive konkurrierenden) Erfahrungsräume. Auf diese doppelte Krise von Intellektualität und Sinnlichkeit antworteten innerprotestantisch etwa die hochkirchlichen Bewegungen am Ende des 19. Jahrhunderts, die sich bei der Revitalisierung von Zeremonien an der katholischen Messe orientierten. Aber auch die lebensphilosophischen Angebote der Philosophie und eben auch die theosophischen Freimaurerriten stellen strukturell äquivalente Phänomene dar. Damit lassen sich die beiden heterogenen Ausgangspunkte meiner Überlegungen, der sinnliche Erkenntniskult und die protestantische Klientel, verbinden. Die kognitive Wissensvermittlung in der Theosophie zielte auf den fortbestehenden Anspruch einer literalen religiösen Bildung und der Selbstvergewisserung von Protestanten, während die Riten deren Defizit an sinnlicher und kommunitärer Religionspraxis kompensierten.

Der Verschluss der theosophischen Orte schützte insofern nicht nur vor dem Unverständnis der äußeren Gesellschaft, sondern auch vor dem Vorwurf, Riten zu praktizieren, die im protestantischen Selbstverständnis als magisch, irrational oder »katholisch« diskreditiert waren. Der theosophische Okkultismus griff insofern keine alte, bis in die Antike zurückreichenden Geheimtradition auf, wie Theosophen behaupteten, sondern verbarg hinter seinen Mauern eine Reaktion auf die Krise des positivistischen Spiritismus und namentlich der protestantischen Sozialisation, also von zeitgenössischen Problemlagen im 19. Jahrhundert.

In diesem Problemgeflecht besitzen die okkulten Orte der Theosophie aber eine noch weitergehende religionssoziologische Funktion. Der Protestantismus hatte klassischerweise die Alterität religiöser Orte relativiert, wenn nicht geleugnet. Die Sakralität eines Raumes, verstanden als Möglichkeit, einer Welt jenseits der eigenen Subjektivität zu begegnen, war zumindest im Neuprotestantismus des 19. Jahrhun-

derts säkularisiert worden. In der Kirche traf sich, einem religionshistorisch signifikanten Merkmal des Christentums folgend, die Gemeinde, in ihr manifestierte sich das numinose ›Heilige‹ nicht mehr. Aus der Kirche wurde der Versammlungssaal, der die Merkmale einer sakralen Schwelle verlor: keine Weihe, keine gesegneten Gegenstände, keine magisch deutbaren Figuren und Riten, keine dauerhafte ›Realpräsenz‹ des Göttlichen. Diese Profanierung könnte man auch für andere Orte durchbuchstabieren, Thomas Laqueur macht dies hinsichtlich der Friedhöfe.[84] Die Orte der Theosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts waren in meiner Deutung mithin Stätten der Resakralisierung, allerdings nicht im platten Sinn einer magischen Epiphanie des Heiligen, sondern Erfahrungsräume einer Spiritualität, die nur im eingefriedeten (in diesem Sinn: Friedhof) Raum des Okkulten glaubte, Steiners »Schwelle« zur geistigen Welt übertreten zu können.[85]

Die Theosophie ist mit diesem Weltanschauungskonzept oft zur antimodernen ›Reaktion‹ gezählt worden. Das klingt rückwärtsgewandt, wie überhaupt der Okkultismus gerne zur Gegenmoderne gezählt wurde. Aber bei genauerem Hinsehen entzieht sich die Theosophie jeder normativen Ideologie von Modernität. Es gibt nicht nur die Rückseiten der Aufklärung, sondern auch die Ambivalenzen des fortschrittsgläubigen 19. Jahrhunderts zu entdecken, und so stehen auch in der Theosophie gegenläufige Tendenzen nebeneinander: Die individualisierte Erkenntnis und die nur in Gemeinschaft praktizierten Riten, das Pathos der Freiheit höherer Erkenntnis und die Unterwerfungen unter den autoritativen Lehrer, die Akzeptanz der Regularien naturwissenschaftlicher Objektivität und die Hinnahme der historischen Relativität von Erkenntnis, den Ausgriff auf den öffentlichen Raum und die Entwicklung einer weltanschaulichen Alternative im Rahmen einer privaten Gegenöffentlichkeit: Das ganze Spektrum vermeintlich moderner oder vor- respektive gegenmoderner Positionen fand im theosophischen Raum Platz. Der okkulte Ort taugt nicht als Indikator für oder gegen ›Modernität‹, weil sich hinter seinen Mauern keine andere Ambivalenz gegenüber ›der Moderne‹ findet als im Zeitgeist der profanen Welt.

Anmerkungen

1 Okkultismus und das Adjektiv okkult wurde jedoch um 1900 auch synonym für geheime Praktiken, Einsichten oder auch Räume benutzt, wenngleich mir der Bezug auf eine wissenschaftliche, »empirische« Dimension sehr stark zu sein scheint.

2 Die Räume wurden Zweiglokale, aber auch Logen(räume) genannt.

3 Vgl. Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft Hauptquartier Adyar. Hg. v. Mathilde Scholl. Heft 7, Köln 1908, 4. Die Mitteilungen erschienen von 1905 bis 1913, teilweise unter abweichenden Titeln. Seit 1913 hiessen sie Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Anthroposophischen Gesellschaft.

4 Vgl. Karl Heyer, Aus meinem Leben, Basel 1990, 48; Lutz Kricheldorff, Erinnerungen an die Münchener Mysterienspiele, in: Detlef Sixel, Hg., Mysteriendramen. Hinweise Rudolf Steiners und Erlebnisberichte von der Uraufführung, Dornach 1994, 152-159, hier 157.

5 Zur Geschichte der Theosophie vgl. den chronologischen Überblick bei Josephine Ransom, A Short History of the Theosophical Society, Madras u.a. 1989 ([1]1938); die Biographie Blavatskys von Marion Mead, Madame Blavatsky. The Woman behind the Myth, New York 1980; die Biographie Olcotts von Stephen Prothero, The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott, Bloomington, Ind. 1996. Zur Geschichte der Gesellschaft vgl. Bruce F. Campbell, Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement, Berkeley, Cal. u.a. 1980; Peter Washington, Madame Blavatskys Baboon. Theosophy and the Emergence of Western Guru, London 1993; Joscelyn Godwin, The Theosophical Enlightenment, New York 1994; Ulrich Linse: Theosophische Gesellschaft (ab 1875), in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 33, Berlin u. New York 2002, 400-409.

6 Theosophische Gesellschaft. Deutsche Sektion, Allgemeine und Sektionsverfassung nebst Satzungen, [o.O., o.J.], in: Landes- und Universitätsbibliothek Göttingen, Nachlaß Hübbe-Schleiden 800:1, 3 (Nummerierung: Helmut Zander). Die Satzung muß zwischen 1902 und 1907 erstellt worden sein, vermutlich ist sie im Umfeld der Sektionsgründung 1902 entstanden.

7 Rudolf Steiner, Gesamtausgabe. Bd. 73, Dornach 1987, 136.

8 Vgl. Hannah Arendt, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, München 1993, 9 u. 11 hat den Raum des Politischen als das »Zwischen-den-Menschen« gefaßt. Die theosophische Raumordnung war aber vor dem Ersten Weltkrieg ein Versuch, einen relational definierten »Zwischen«-Raum durch Abschottung gerade nicht entstehen zu lassen. Der politische Zwischenraum ist allenfalls im Modus der Belehrung gefüllt, und konsequenterweise waren politische Konzepte, wo sie denn greifbar werden, hierarchisch geprägt.

9 Zu Rudolf Steiner vgl. Christoph Lindenberg, Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861-1925, Stuttgart 1988; ders., Rudolf Steiner. Eine Biographie. 2 Bde., Stuttgart 1997; Gerhard Wehr, Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls, München 1987 ([1]1982).

10 Zur internationalen Geschichte vgl. Anm. 5. Zur Geschichte in Deutschland vgl. grundlegend Norbert Klatt, Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen, Göttingen 1993. Daneben Hermann Rudolf Fischer, 100 Jahre »Theosophische Gesellschaft«. Ein geschichtlicher Überblick, Calw [o.J. = 1973]. Eine breitere Darstellung der Geschichte der Theosophie, auf der auch Teile des vorliegenden Aufsatzes beruhen, arbeite ich augenblicklich aus.

11 Vgl. etwa zu Edison Sylvia Cranston (unter Mitarbeit von Carey Williams [i.e. Caren M. Elin]), HPB. Leben und Werk der Helena Blavatsky, Begründerin der Modernen (sic!) Theosophie (1993), Satteldorf 1995, 230 f.; zu Yeats Robert Fitzroy Foster, W.B. Yeats. A Life. Bd. I.: The Apprentice Mage 1865-1914, Oxford 1997, 45-52 u. 101-107.

12 Zur Geschichte vgl. Anm. 5. Zu den herausragenden, ausnahmslos die Beziehung zum Christentum betreffenden Arbeiten über die theosophische Programmatik zählen Klaus von Stieglitz, Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen, Witten a.d. Ruhr 1955; Klaus Bannach: Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung, Göttingen 1998; Werner Thiede, Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001.

13 Die vorliegende Literatur ermöglicht zwar eine kunsthistorische, selten aber eine kulturhistorische Kontextualisierung. Vgl. Sonja Ohlenschläger, Rudolf Steiner (1861-1925). Das architektonische Werk, Petersberg 1999. Wolfgang Pehnt, Rudolf Steiner - Goetheanum, Dornach 1992; Das Goetheanum. Der Bau-Impuls Rudolf Steiners, Dornach 1978; Erich Zimmer, Der Modellbau von Malch und das erste Goetheanum. Zum Bauimpuls Rudolf Steiners, Stuttgart 1979.

14 Vgl. vor allem die Pionierarbeit Harald Szeemann, Hg., Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topogra-

phie, Locarno u. Mailand 1980.

15 Es geht mit anderen Worten nicht um das spannende Thema der Vorstellung vom physikalischen Raum in der theosophischen Weltanschauung. Theosophen konstruierten durchweg einen euklidischen und damit »begreifbaren« Typus angesichts der mathematischen und physikalischen Erweiterung des klassischen Raumes; vgl. dazu die anregenden Beiträge bei Dagmar Reichert, Hg., Räumliches Denken, Zürich 1996. Man kann die Theosophie in ihrem Anspruch auf Vergeistigung vielmehr als Reaktion auf eine materialistische Anthropologie (einem zentralen Gegner der Theosophie) lesen, als Projekt der Kultivierung naturaler Konstitutionsbedingungen des Menschen. Dieses Konzept hat als Vordenker Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1963 ([1]1949); zu dieser Nutzung des Raumkonzeptes vgl. Sigrid Weigel, Zum »topographical turn«. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: KulturPoetik 2002, 151-165, hier 160 f.

16 Vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 9 (1909), 7 (Heidelberg); Heft 6 (1908), 12 (Hamburg); u. Heft 5 (1907), 14 (Frankfurt).

17 Karl R. H. Frick, Die Erleuchteten. 2 Bde. in 3 Teilen, Graz 1973-1978, Bd.II/2, 296.

18 Vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 7 (1908), 6 (Hamburg); Heft 11 (1910), 11 (Bern); Heft 10 (1910), 19 (Breslau); Heft 10 (1910), 20 (Düsseldorf); u. Heft 11 (1910), 11 (Bonn).

19 Zu dieser Konstruktion Pierre Bourdieu, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum (1991), in: Martin Wentz, Hg., Stadt-Räume, Frankfurt am Main u. New York 1991, 25-34.

20 Assja Turgenieff, Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum, Stuttgart 1972, 34 f.

21 Weitere Angaben in: Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 291a, 1990, 400 f.

22 Turgenieff, Erinnerungen, wie Anm. 20, 35.

23 Thomas Meyer, Wer war Rudolf Steiner? Sein Leben und sein Wirken, Stuttgart 1961, 12 f.

24 Vgl. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 136, 1974, 3.4.1912, 13 (Blau als kosmische Farbe); Bd. 291a, 1990, 313-315 (Blau als Farbe des Seelischen).

25 Vgl. Lindenberg, Steiner, Chronik, wie Anm. 9, 302 u. 309.

26 Hagen Biesantz, Auf dem Wege zu einem neuen Baustil, in: Goetheanum, wie Anm. 13, 9-20, hier 20.

27 Hella Wiesberger zufolge ist die Bühne erst seit 1922 vorhanden, vgl. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 284/5, 1977, 139.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. Anonym, Bericht über die Einweihung des Stuttgarter Hauses, in: ebd. 161.

30 Vgl. E. A. Karl Stockmeyer, Von Vorläufern des Goetheanum (1949), in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe 57 (1977), 27-34, hier 32 f.

31 Ebd., 32.

32 Rudolf Steiner zit. in: Mitteilungen, wie Anm. 3, 4 (1907), 3.

33 Stockmeyer, Vorläufern, wie Anm. 30, 27 f.

34 Vgl. Eliphas Lévi, Dogma und Ritual der Hohen Magie. 2 Bde., München-Planegg 1927 ([1]1861), Bd. 2, nach 364.

35 Vgl. Bildmaterial bei Biesantz, Wege, wie Anm. 26, 16 f.; zum Krankenhaus Wolfgang Pehnt, Die Architektur des Expressionismus, Stuttgart 1973, 139; zur Hochschule Alexander Strakosch, Lebenswege mit Rudolf Steiner, Bd. I, Straßburg u. Zürich [o.J. = 1947], 348.

36 Vgl. Richard J. Evans, Hg., Kneipengespräche im Kaiserreich. Stimmungsberichte der Hamburger Politischen Polizei 1892-1914, Reinbek 1989.

37 Die Zweigberichte informieren etwa über eine Osterfeier in Köln, vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 9 (1909), 6; Heft 10 (1910), 19; Vorträge zu »Charfreitag und Ostern« in Bern, vgl. ebd., Heft 11 (1910), 11; oder eine Weihnachts- und Osterfeier in Zürich, vgl. ebd. Heft 14 (1912), 26.

38 Vgl. Anonym, White Lotus Day, in: The Theosophist 23 (1902), 501-503.

[39] Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 3 (1906), 5.
[40] Vgl. Lindenberg, Steiner, Chronik, wie Anm. 9, 318.
[41] Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 6 (1908), 14; Heft 6 (1908), 16; u. Heft 6 (1908), 11.
[42] Ebd., Heft 6 (1908), 15.
[43] Die Zahl 33 könnte man auch rosenkreuzerisch-christologisch deuten und auf die Lebensjahre Jesu beziehen, aber möglich ist auch eine Verbindung zur theosophischen Maurerei, wo Steiner in ein System mit 33 Graden eingestiegen war und in dem die Rosenkreuzermythologie eine wichtige Rolle spielte.
[44] Der Leipziger Zweig feierte 1907 am 21. Dezember (vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 6 [1908], 15), 1908 feierten der Heidelberger Zweig (im »Hotel Metropol«) und der Berliner am 23. Dezember (vgl. ebd., Heft 9 [1909], 5 u. 7).
[45] Ebd., Heft 5 (1907), 13.
[46] Vgl. ebd. Heft 3, (1906), 5 (Leseabend); Heft 9, (1909), 7 (Studienabend); Heft 3, (1906), 5 (ältere TheosophInnen); u. Heft 6, (1908), 15 (Besprechung).
[47] Vgl. ebd. Heft 7, (1908), 32 f. Ähnliches gilt möglicherweise für Warschau, wo sich 1913 zwei Zweige der *Anthroposophischen Gesellschaft* anschlossen, einer unter »Frau Wiga von Siedlecka«, einer unter »Frau A. von Ulrich«, ebd. Heft 1/2, 1913, 38 f.
[48] In den veröffentlichten Mitteilungen der Adyar-Theosophie kommen sie schlicht nicht vor, nur in Einzelfällen wird – wie 1911 in Görlitz (vgl. ebd. Heft 11, [1910], 13) – der Übertritt einer Loge in die Adyar-Theosophie berichtet.
[49] Vgl. ebd. Heft 3, (1906), 7.
[50] Vgl. ebd. Heft 4, (1907), 7 (Freiburg); Heft 4, (1907), 9 (Weimar); Heft 2, (1906), 10 u. Heft 4, (1907), 9 (München, Ausleihe); Heft 7, (1908), 5 (München, Räume); u. Heft 14, (1912), 29 (Berlin).
[51] Vgl. ebd. Heft 6, (1908), 9 (Hörerkarten); Heft 6, (1908), 15 (engerer Kreis); Heft 6, (1908), 10 (Freunde); u. Heft 6, (1908), 15 (revidierte Erlaubnis).
[52] Vgl. ebd. Heft 11, (1910), 14.
[53] Margarita Woloschin, Die grüne Schlange, Stuttgart 1954, 200.
[54] Eine Durchsicht der Vortragsorte belegt, dass in kleineren Zweigen keine Zyklen stattfanden, vgl. Übersichtsbände zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. 3 Bde., Dornach 1961-1982, Bd. II, 61-118.
[55] Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 7, (1908), 5.
[56] Vgl. ebd. Heft 7, (1908), 5 (Stuttgart); Heft 4, (1907), 9 (München); u. Heft 5, (1907), 13 (Basel).
[57] Paul Fechter, An der Wende der Zeiten. Menschen und Begegnungen, Gütersloh 1949, 382.
[58] Heinz Müller, Spuren auf dem Weg. Erinnerungen, Stuttgart 1983, 18.
[59] Ebd., 18 f., Hervorhebung im Original.
[60] Vgl. ebd., 19.
[61] Strakosch, Lebenswege, wie Anm. 35, Bd. I, 24.
[62] Andrej Belyj (i.e. Boris Nikolajewitsch Bugajev, H.Z.), Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner, Basel [2]1977, 163.
[63] Fred Poeppig, Heiliges Vermächtnis. Erinnerungen an Rudolf Steiner, Basel u. Lörrach i.B. [o.J. = 1941?], 122 f., Hervorhebung im Original.
[64] Turgenieff, Erinnerungen, wie Anm. 20, 36.
[65] Vgl. Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Eine Dokumentation, Hg. v. Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach 1988, 25 f.
[66] Vgl. Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 7, (1908), 5 (schriftliche Fassung); u. Heft 7, (1908), 6 (Bestelldienst).
[67] Vgl. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 265 1987, 151-251 u. 314-362.
[68] Heinrich Goesch, Ordensgroßmeister Rudolf Steiner. Mysterien eines modernen Geheimbun-

des, in: Vossische Zeitung 15. September 1921, Morgenausgabe.

69 Vgl. Florian Maurice, Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin, Tübingen 1997.

70 Überraschenderweise sind bei Alberto Martino (Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution [1756-1914]. Mit einem zusammen mit Georg Jäger erstellten Verzeichnis der erhaltenen Leihbibliothekskataloge, Wiesbaden 1990) weder theosophische Leihbibliotheken noch deren Kataloge nachgewiesen, obwohl sie nicht nur in Archiven, sondern auch in Bibliotheken vorhanden sind. Auch fehlen theosophische Schriftsteller, immerhin findet sich der in »esoterischen«, auch theosophischen Kreisen gern gelesene Edward Bulwer-Lytton (410-417).

71 Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 4, (1907), 9.

72 Vgl. ebd. Heft 11, (1910), 11 (Zeitungsanzeigen); Heft 2, (1906), 10 (Selbstlesende); Heft 4, (1907), 7 (Elberfeld); Heft 4, (1907), 9 (Weimar); u. Heft 3, (1906), 6 (Rhetorikkurse).

73 Vgl. Kai Buchholz u.a., Hg., Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. 2 Bde., Darmstadt 2001.

74 Mitteilungen, wie Anm. 3, Heft 9, (1906), 8. Meist sind diese Lokalitäten kaum erfassbar. Für dieses Zürcher Gasthaus gibt es aber Informationen bei Magdalena Rühl, Öffentliche Familienstuben mit servierenden Töchtern. Die Räume des Zürcher Frauenvereins für alkoholfreie Wirtschaften, 1894-1920, in: Monika Imboden u.a., Hg., Stadt – Raum – Geschlecht. Beiträge zur Erforschung urbaner Lebensräume im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2000, 119-149, hier 134 u. 136. Zu diesem Restaurant im Umfeld alkoholfreier Reformgaststätten vgl. Walter Baumann, Zu Gast im alten Zürich. Erinnerungen an Zunfthäuser und Grandhotels, an Bierhallen und Weinstuben, Cafés und Ausflugslokale, München 1992, 183-186.

75 Vgl. Maria Spitthöver, Frauen in städtischen Freiräumen, Köln 1989.

76 In einer umfassenden Analyse der Geschlechterverhältnisse müsste man diesen emanzipatorischen Zügen die patriarchalen Elemente in der Organisation der *Theosophischen Gesellschaft* und die prinzipielle Distanz gegenüber jedweder Geschlechtsrolle – so nahm Steiner an, dass die geschlechtliche Konstitution des Menschen nur ein Zwischenspiel der Evolution sei und im Verlauf eines kosmischen Vergeistigungsprozesses der Menschheit wieder verschwinden würde – zur Seite stellen; dies kann aus Platzgründen hier nicht geschehen.

77 Bourdieu, Raum, wie Anm. 19, 27.

78 So die Interpretation von topographischem Dissens bei Michel Foucault, Andere Räume (1967), in: Wentz, Stadt-Räume, wie Anm. 19, 65-72, hier 68.

79 Dies trifft sich, bei aller inzwischen zu Recht erfolgten historiographischen Kritik, mit Grundintentionen der bürgerlichen Pluralisierungsgeschichte im 18. Jahrhundert, wie sie Jürgen Habermas (Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1991 [[1]1965]) postuliert hat.

80 Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 265 1987, Titel.

81 Die Debatte, ob man die Theosophie und die Anthroposophie als Religionen verstehen dürfe, wird zwischen der Innen- und den Außenperspektiven kontrovers geführt, vgl. Helmut Zander, Die Anthroposophie - eine Religion?, in: Manfred Hutter u.a., Hg., Hairesis (Festschrift für Karl Hoheisel), Münster 2002, 525-538.

82 Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 10 1961, Titel.

83 Auf ausführliche Belege verzichte ich aus Platzmangel und angesichts des auf der Hand liegenden Befundes, vgl. vorerst die punktuellen Hinweise bei Helmut Zander, Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Friedrich Wilhelm Graf u. Hans Martin Müller, Hg., Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996, 238-297, hier 292 f.

84 Vgl. den Beitrag von Thomas Laqueur in diesem Heft.

85 Z.B. Steiner, Gesamtausgabe, wie Anm. 7, Bd. 10 1961, 204.

Abstracts

Alexander C.T. Geppert, Andrea B. Braidt: Modern Magic: Sites of the Occult and the Epistemology of the Supernatural, 1880-1930, pp. 7-36
This article serves as a thematic, conceptual and historiographical introduction to the entire volume. A brief presentation of its three central questions (the representation of the supernatural in the media, the contingent boundary between the sensuous and the extrasensory, and the spatial conditions of the occult in an urban context) is followed by an epistemological examination of four heuristical concepts (occultism and science, spiritism and belief, mysticism and experience, esotericism and knowledge) and a discussion of the volume's four leitmotifs (religion versus science, *personae* versus networks, this world versus the next, metropole versus province). Rather than insisting on an analysis of the occult and its urban sites in the context of modernity, a more productive approach explores questions of the epistemology of the occult.

Thomas Laqueur: Cemeteries and the Decline of the Occult: From Ghosts to Memory in the Modern Age, pp. 37-52
New places for the dead – cemeteries – were from the start understood as places of memory in which the undead and sleepless dead, ghosts and spirits did not abide. Anxieties about the public health problems of old burial grounds were born of a new interest to separate the dead from the living; memory replaced the corpse as the placeholder for the deceased; a secular geography replaced a sacred one. The essay ends with the speculation that the popularity of the occult in late nineteenth century Europe might have been a response to the novel segregation of the dead.

Diethard Sawicki: Spiritism and the Occult in Germany, 1880-1930, pp. 53-71
The article presents an overview of the place of spiritualism and the occult in German society and culture between the late 19th and early 20th centuries. The history of concepts like occult sciences and occultism is sketched out, as well as the specific interplay between discourses, practices, and media in the field of the occult. The second half of the article discusses the significance of urban spaces for the occult. The author distinguishes between an ontological and constructivist interpretation of space and relates both to the problem of urbanity and the occult.

Albert Kümmel, Justyna Steckiewicz: Leipzig 1877: The Media Epistemological Implications of Karl Friedrich Zöllner's Experiments with Henry Slade, pp. 72-95
The essay revisits the notorious experiments carried out by the founder of German astrophysics, Karl Friedrich Zöllner, and the well-known American juggler and occult medium, Henry Slade. It explores the epistemological space these experiments adopted in a threefold manner: first, by interpreting Zöllner's discourse in terms of

witchcraft; second, by uncovering the Slade experiments as meta-experiments following an episteme of disturbance and miracle; third, by showing how the knot experiments, meant to provide empirical evidence of the existence of a four-dimensional space, can be linked to the practice of magic in popular culture.

Logie Barrow: Plebeian Spiritualism: Some Ambiguities of England's Enlightenment, Reformation, and Urbanisation, pp. 96-118
It is superficial to speak of the occult as ›post-Enlightenment.‹ The moderate Enlightenment had a basis in Newtonian physics which no ›radical Enlightenment‹ ever claimed. The ambiguities of this physics fed occult activities into the 20th century. English plebeian spiritualists saw themselves as extending materialism into superfine or ›imponderable‹ regions. Qualities conventionally associated with the ›female‹ assumed a crucial role. Thus spiritualism restored the feminine to a centrality that it had not had in England since the death of the last Mary-substitute, Queen Elizabeth (1603). This restoration flourished most in newly industrialised areas of Northern England where, coincidentally or not, the impact of the 16th century Reformation had been notably superficial.

Helmut Zander: Theosophical Sites: Making Private Secrets Public, pp. 119-147
Theosophical Societies formed lodges in most of the larger towns in Germany in the years around 1900. Their houses were on the one hand open to the public, since theosophists tried to attract people by lectures or by inviting them to use their libraries; on the other hand, the societies needed closed rooms for their arcane rites, especially for Masonic ceremonies. This article supports two arguments: First, the sensualistic rites served as a form of compensation, especially significant for protestant Christians; second, the lodges protected ›occult‹ activities that were not accepted in the mainstream culture of bourgeois citizens in Germany before the First World War.

Rationalisierung des Außersinnlichen? Zur Wissenschaftlichkeit der Parapsycholgie

Manfred Omahna und Ulrike Spring im Gespräch mit Peter Mulacz*

MANFRED OMAHNA: Das Feld der Parapsychologie ist in seiner Vielheit an Einflüssen und Betätigungsfeldern ein sehr breit angelegtes Fach. Die Bedeutungsebenen der Begriffe Parapsychologie und Okkultismus verweisen auf diese Vielfältigkeit – in welcher Beziehung stehen diese Begriffe zueinander?

PETER MULACZ: Das Wort Parapsychologie wurde im Jahr 1889 von dem späteren Philosophen und Psychologen Max Dessoir (1867-1947) geprägt. Darunter verstand er die Lehre von den Erscheinungen des Seelenlebens, die neben den normalen alltäglichen Erscheinungen auftreten, ohne jedoch krankhaft zu sein, also in Abgrenzung zur Psychopathologie. Occultismus wurde in den deutschen Sprachgebrauch von Carl Kiesewetter eingeführt. Heute kommt uns das Wort Okkultismus viel altertümlicher als Parapsychologie vor, aber eigentlich ist es das neuere Wort. Für Kiesewetter bezeichnete Okkultismus die sowohl theoretische als auch praktische Beschäftigung mit paranormalen Phänomenen, zum Beispiel ein magisches Experiment. In der heutigen Zeit wäre dies vergleichbar mit Jugendokkultismus, man könnte hier zum Beispiel an Jugendliche denken, die in der Schule Tisch- oder Glasrücken betreiben. Generell lässt sich also konstatieren, dass der Begriff Okkultismus, den man ja früher auch als wissenschaftlichen Okkultismus bezeichnet hat, im Laufe der Jahre eine Bedeutungsverschlechterung erfahren hat.

MO: Welche fachlichen Gebiete oder Richtungen gibt es innerhalb der Parapsychologie?

PM: Im Wesentlichen gibt es im Rahmen der Parapsychologie zunächst zwei Gesichtspunkte: zum einen die Phänomene der Parapsychologie und zum anderen die Interpretationsfragen. Die Phänomene gliedern sich in mentale und physikalische Phänomene. Mentale Phänomene bezeichnen die Außersinnliche Erfahrung, während physikalische Phänomene die Psychokinese (PK) oder Außermotorische Aktivität meinen. Zu den mentalen Phänomenen gehören Telepathie, Hellsehen, Präkognition. In der Telepathiesituation kommen zwei Personen auf außersinnlichem Wege miteinander in Kontakt und ein mentaler Inhalt geht von der einen Person auf die andere über. Der niederländische Parapsychologe W. H. C. Tenhaeff (1894-1981) bezeichnete dies als die »Persönlichkeitserweiterung um das Du«. Natürlich ist dies eine sehr fragmentarische, auf einen Inhalt bezogene und auch

zeitlich außerordentlich beschränkte Persönlichkeitserweiterung, aber für diesen einen Moment gelingt sie. In der Hellsehsituation hingegen ist nur eine Person beteiligt; anstatt des psychischen Inhalts gibt es einen materiellen Sachverhalt, zum Beispiel raten Sie, was ich hier in meiner Tasche eingesteckt habe. Unter Präkognition versteht man den ›Sprung über die Zeit‹, dies ist also das Vorausahnen zukünftiger Ereignisse, der Blick in die Zukunft. Hier stellt sich die Frage, ob es auch eine Retrokognition, einen Blick in die Vergangenheit, gibt, oder etwa eine telepathische Präkognition oder eine präkognitive Telepathie, also was Sie in fünf Minuten denken werden, oder eine Präkognition in Hinblick auf materielle Objekte, also was Sie morgen in ihrer Tasche haben werden. Eine weitere Komplikation besteht darin, dass diese außersinnliche Erfahrung eher rezeptiv aufnehmend ist, im Gegensatz zur Psychokinese, die in die Außenwelt wirkt.

Zur außermotorischen Aktivität zählt die Beeinflussung von materiellen Objekten, Objekten der Außenwelt, außerhalb der Motorik. Das können Überleistungen wie das Löffelbiegen des Uri Geller sein oder das Beeinflussen von großen Objekten, wo der Gegenstand bewegt wird – dies nennt man Makro-PK –, oder von kleinen Objekten, also von Objekten im molekularen Bereich – dies nennt man Mikro-PK. Es kann auch das Beeinflussen von fallenden oder rollenden Würfeln betreffen, also dass möglichst viele oder möglichst wenige Augen oben liegen oder die Würfel links oder rechts von einer Trennlinie zum Stehen kommen. Das Makro-PK-Experiment ist mehr oder weniger ein Einzelexperiment, während das Mikro-PK-Experiment eigentlich immer in eine Serie von Experimenten eingebettet ist. Natürlich beeinflusst eine Versuchsperson nicht nur ein einziges Mal das Fallen von Würfeln, sondern etwa hundert Mal hintereinander; außerdem ist sie nur eine von tausend anderen Versuchspersonen. Zur Berechnung und Auswertung verwendet man statistische Methoden, erarbeitet eine Datenbank und überprüft sie auf einen statistischen Überhang hin.

ULRIKE SPRING: Sie haben vorhin neben den Phänomenen auch die Interpretationsfragen der Parapsychologie erwähnt.

PM: Die Interpretationsfragen betreffen historisch das Leib-Seele-Problem, wenngleich in der Gegenwart folgende Fragen zentral stehen: Was passiert mit dem Menschen nach dem Tod? Gibt es Einwirkungen, die man notwendigerweise auf Seelen Verstorbener zurückführen kann? Oder ist alles aus unserer Welt erklärbar? Und eine nachgeordnete Frage: Was ist von Berichten zu halten, die über Erinnerungen an frühere Leben erzählen, also Reinkarnation? In den letzten Jahren ist durch die Todesnäheforschung die außerkörperliche Erfahrung in den Vordergrund gerückt; hier geht es etwa darum, zu erleben, den eigenen Körper zu verlassen und die Situation ›von oben‹ zu sehen. Bestimmte Themen der Todesnäheforschung wie Berichte über Tunnel sind nicht Gegenstand der Parapsychologie, sehr wohl aber, dass man sich außerhalb seines Körpers befand und in dieser Zeit Verschiedenes gesehen hat.

Dies sind veridike (wahrheitkündende) Elemente, da man verfolgen kann, ob das wirklich passiert ist. Und hier befindet sich die Schnittstelle zwischen Phänomen und Interpretation. Es versteht sich also sehr leicht, dass wir Parapsychologie, wenn wir sie als Wissenschaft betreiben wollen und nicht in die Beliebigkeit der Esoterik oder New Age abrutschen wollen, auf einer soliden wissenschaftlichen Grundlage studieren müssen.

US: Wie stehen Sie dazu, dass der Forschungsgegenstand der Parapsychologie oft als irrational bezeichnet wird?

PM: Das ist vielleicht das Bild der Parapsychologie, das in vielen Köpfen herum spukt, und – um dem entgegenzusteuern – ist es daher auch das Anliegen sehr vieler Parapsychologen, die Phänomene nur von der Laborperspektive zu betrachten, wenngleich sich Verkürzungen daraus ergeben. Mir ist es ein Anliegen, das Paranormale nicht als übernatürlich oder supranormal zu sehen, sondern einen metaphysischen Weltgrund zunächst einmal in dieser Welt anzusiedeln und nicht gleich den Sprung in die nächste Welt zu machen. Wobei es natürlich sein kann, dass es hier eine Schnittstelle in eine andere Welt gibt; darüber kann man diskutieren. Hier sind wir bei der Frage der Kreativität angelangt, die ich Ihnen in Form einer Anekdote über den Geiger Joachim, einen Freund Brahms', illustrieren möchte: Joachim fragte Brahms, warum er sich zum Komponieren immer seinen besten Anzug anziehe und nicht eine Arbeitskleidung. Brahms antwortete, dass er seine Kompositionen direkt von Gott bekomme und sich deshalb, da er in den Verkehr mit Gott eintrete, schön kleide. Diese Überzeugung, dass das Fremde von Gott kommt, unterscheidet sich nicht viel von der Überzeugung der Spiritisten, dass das Fremde aus einer ›anderen Welt‹ kommt. Die Leute legen gerne das ›Wo‹ schnell fest, wobei das eine wahrscheinlich so unsinnig ist wie das andere, also die Geister genau so wie Gott. Aber wie Kreativität funktioniert, ist nach wie vor ein Rätsel. Ich möchte mich vor voreiligen metaphysischen Spekulationen hüten und sehen, in wie weit ich solche Fragen im Diesseits verankern kann, da ich dann einen sicheren Grund habe. Gleichzeitig möchte ich mich nicht der Metaphysik-Feindlichkeit schuldig machen.

MO: Wie sehen Sie die Frage der Beeinflussung des Forschungsgegenstands durch den Forscher. Haben Sie sich mit diesen Formen der Irrationalität im Sinne der Subjektivität des Forschers näher beschäftigt?

PM: Ich finde es wesentlich leichter, wenn wir von Subjektivität anstatt von Irrationalität reden. Erstens gibt es natürlich den Anspruch der Wissenschaft, die Dinge intersubjektiv zu gestalten, und diesen Anspruch kann man innerhalb der verschiedenen Wissenschaftszweige unterschiedlich weit führen. Denkt man an ein einfaches physikalisches Experiment, etwa dass Galilei Steinchen fallen ließ, dann besteht der subjektive Aspekt darin, dass gerade die Person Galilei dies machte, was

aber gleichgültig ist. Natürlich ist die Arbeit mit Menschen wesentlich vielschichtiger, sei es jetzt eine Beobachtung wie in der ethnologischen Feldforschung oder auch in der Parapsychologie. Die zweite Frage wäre, in wie weit zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten eine Interaktion statt findet. Bei Galilei war diese Interaktion äußerst gering. Bei statistischen Psychokineseexperimenten hingegen ist die Interaktion außerordentlich groß. Das heißt, dass sich bei der Interaktion von Mensch-Maschine die Frage stellt, wie groß der jeweilige Anteil der Versuchsperson und des Experimentators ist. Und wie beeinflusst der Experimentator die Maschine oder diese Dreierbeziehung, sind diese Einflüsse parapsychologischer Natur oder handelt es sich hier einfach um etwas wie bloße zwischenmenschliche Kommunikation? Es gibt Beispiele, wo verschiedene Parapsychologen das gleiche Experiment durchführen und zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen: Der eine erhält nur positive, der andere nur negative Ergebnisse. Offensichtlich hängt hier viel von der Person ab. In der Theorie standen in den letzten Jahren die sogenannten *Observational Theories* im Vordergrund, also Beobachtertheorien, die im Wesentlichen auf einem quantenphysikalischen Modell beruhen, und zwar auf jenem von Schrödingers Katze: Solange die Kiste nicht geöffnet ist, weiß man nicht, ob in ihr eine lebtote Katze ist oder eine totlebende Katze oder eine Katze, die zwei Zustände hat, nämlich tot und lebendig. Erst durch den Beobachter, durch das Bewusstsein des Beobachters wird diese Frage entschieden. Nach diesen Untersuchungen gibt es auch eine parapsychologische Theorie, die besagt, dass es tatsächlich das Bewusstsein des Beobachters ist, das an dieser Stelle massiv in das Experiment eingeht.

US: Die Parapsychologie ist ja stark in den Naturwissenschaften verortet. Besteht da nicht die Gefahr, dass die kulturwissenschaftliche Seite der Parapsychologie zu kurz kommt?

PM: Also, ich stehe dahinter, dass die Parapsychologie sehr stark naturwissenschaftlich orientiert ist, da man sonst sehr leicht in Beliebigkeiten und Meinungen und so fort kommt. Rudolf Tischner (1879-1961) hat bereits 1926 die Parapsychologie in einer programmatischen Schrift als »Natur- und Geisteswissenschaft« beschrieben.[1] Darin stellt er fest, dass es einerseits die Frage nach den Spontanphänomenen und andererseits jene nach besonders begabten Versuchspersonen, von denen wir im Wesentlichen nur historische Dokumente haben, gibt. In diesem Fall ist also eine geisteswissenschaftliche Methode, nämlich die historische, gefragt. Es gibt viele Bände Material über diese Versuchspersonen, anhand derer man kritisch überlegen muss, ob sie geschwindelt haben könnten oder ob die Information über sie vielleicht auch auf andere Fälle anwendbar wäre etc. Bei der Bearbeitung dieses Archivs oder Thesaurus von bereits bestehendem oder abgeschlossenen Material kommt die geisteswissenschaftliche Methodik wie Quellenkritik usw. zum Tragen. Unter Umständen fließen hier auch kriminalistische Gesichtspunkte ein, also etwa, ob ein Helfershelfer eingeschleust werden konnte.

US: Eine der Hauptfiguren in Arthur Conan Doyles Romanen ist der Spiritist Professor Challenger, dessen Aufgabe darin besteht, der Wissenschaft zu beweisen, dass seine Methoden den ihrigen überlegen sind und zu besseren Ergebnissen führen. Régine Plas meint denn auch, dass der Spiritismus die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts auf ihrem eigenen Terrain herausforderte und ihr dunkles, unbekanntes Ego präsentierte.[2] Könnte man sagen, dass dies zur Aufgabe der Parapsychologie im 20. Jahrhundert wurde, dass also die Parapsychologie als korrigierende Wissenschaft bezeichnet werden kann, da sie anderen anerkannten Wissenschaften ihre Ideologieverhaftung und ihre Grenzen aufzeigt?

PM: Vielleicht ein paar Worte zur Geschichte der Parapsychologie, die drei wichtige Quellen aufweist. Erstens eine okkulte jahrhunderte-, jahrtausendealte Tradition, zweitens das Auftreten des Franz Anton Mesmer (1734-1815) in Wien, später auch in Paris, und in weiterer Folge die Beschäftigung mit dem Mesmerismus, der ja eine ungeheure Wirkungsgeschichte entwickelt und bekanntlich auch zu Sigmund Freud geführt hat. Drittens das Auftreten des modernen Spiritismus im Jahr 1848, der 1850 über Hamburg, über die Seehäfen nach Europa kam, wobei dann eben die Parapsychologie *in statu nascendi* das Anliegen hatte, die Behauptungen und Ansprüche der Spiritisten zu überprüfen. Aus diesen drei Aspekten ist die Parapsychologie entstanden; sie hat also eine etwas andere Entstehungsgeschichte als die meisten anderen Wissenschaften, die sich ja aus einer ›Zellteilung‹ des Früheren differenzieren. Hier ging es also darum, die Ansprüche, die der Spiritismus erhoben hatte, einer experimentellen Prüfung zu unterziehen. Als korrigierende Wissenschaft kann man die Parapsychologie gegenüber den Behauptungen der Spiritisten sicherlich sehen. Ich bin mir nicht so sicher, was ihren Anspruch als korrigierende Wissenschaft gegenüber anderen Wissenschaften betrifft; das ist vielleicht etwas zu hoch gegriffen. Sehr wohl kann man sich aber vorstellen, dass sie im Chor der Wissenschaften weitere Gesichtspunkte eröffnet, die nicht vernachlässigt werden sollten. Aber einen Gegensatz zwischen Parapsychologie einerseits und Wissenschaftsbegriff andererseits möchte ich nicht sehen. Es gibt Kollegen, die das tun, ich möchte also mit aller Deutlichkeit sagen, dass ich in diesem Punkt durchaus bloß für mich spreche. Meiner Meinung nach kann man die Parapsychologie durchaus innerhalb eines vernünftigen Wissenschaftsbegriffes unterbringen.

MO: Könnten Sie vielleicht darauf eingehen, in welchem Verhältnis die Parapsychologie zur Universität in Österreich und auch in anderen Ländern steht?

PM: In Österreich gibt es nur die *Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften*, die 1927 gegründet wurde. Die Gesellschaft hat sich in den Jahren der Besetzung durch Hitler-Deutschland aufgelöst und wurde 1946 unter ihrem alten Namen *Österreichische Gesellschaft für Psychische Forschung* erneut etabliert. Dieser Name geht auf die 1882 in London gegründete

Society for Psychical Research zurück. Das Problem war, dass *psychical* auf Englisch eine andere Bedeutung als auf Deutsch hat, in etwa ›medial‹ oder ›sensitiv‹. Daher war der Name *Gesellschaft für Psychische Forschung* etwas irreführend und man benannte sie deshalb 1971 in *Gesellschaft für Parapsychologie* um. In den letzten Jahren beschlossen wir, den Rahmen etwas größer zu fassen, und nennen sie daher *Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaft*. Dieser Name soll Offenheit gegenüber allen möglichen Fragen von Anomalistik plakativ darstellen, hat praktisch aber nichts an den Inhalten der Gesellschaft geändert. In Innsbruck hatte der Südtiroler Pater Andreas Resch, Professor an der Lateran Universität in Rom, ein *Institut für Grenzgebiete der Wissenschaften* gegründet, das im Wesentlichen eine Trägerorganisation für den Resch-Verlag und die Zeitschrift *Grenzgebiete der Wissenschaft* ist. Während hier allerdings ein katholischer oder zumindest christlicher Einschlag herrscht, sind wir unabhängig.

Im deutschen Sprachraum ist sicherlich die wichtigste Institution das *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene* in Freiburg im Breisgau, gegründet 1950 von Hans Bender (1907-1991). Bender war in späteren Jahren ordentlicher Professor für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie. Nach seiner Emeritierung übernahm Johannes Mischo (1930-2001) den Lehrstuhl und auch das Institut; nach Mischos Emeritierung wurde dieser Lehrstuhl jedoch umgewidmet. In Großbritannien haben Robert Morris und seine Forschergruppe an der Universität von Edinburgh (*Koestler Chair of Parapsychology*) die zentrale Stellung im Rahmen der europäischen Parapsychologie inne.

In den USA wurde die Parapsychologische Schule durch Joseph B. Rhine (1895-1980) begründet. Fragt man einen Amerikaner, seit wann es denn die Parapsychologie gebe, wird er nicht wie ein Europäer antworten, seit 1882, also seit sich die erste Gemeinschaft von Wissenschaftlern gebildet hatte, sondern seit den 1930er Jahren, seit Rhine. Das *Rhine Research Center* steht sicher im Vordergrund, aber es wird auch an zahlreichen anderen Universitäten zur Parapsychologie geforscht, auch in Australien. Es gibt ferner eine internationale wissenschaftliche Dachorganisation für Parapsychologen, die ihren Sitz am *Rhine Research Center* hat, ohne aber eine Unterorganisation dieses Zentrums zu sein. Das ist die *Parapsychological Association*, gegründet 1957, mit ungefähr 300 Mitgliedern. Von diesen sind ungefähr 100 Vollmitglieder, das einzige aus Österreich sehen Sie hier sitzen. Wie sieht es hinter dem seinerzeitigen Eisernen Vorhang, in Russland, aus? Ich muss sagen, ich weiß es nicht. Ich weiß aber, dass die CIA (*Central Intelligence Agency*), DIA (*Defense Intelligence Agency*) und einige weitere Organisationen 25 Jahre lang parapsychologische Forschung gesponsert haben, nicht zuletzt aufgrund des Gerüchtes, dass die Russen dem Westen auf diesem Gebiet voraus sein sollten.

MO: Kommen wir wieder zum Fach zurück. Welche Leute interessieren sich für die Parapsychologie? Einerseits im fachlichen Sinne, aber auch in einem praktischen Sinne?

PM: Wir haben bisher nicht von den verschiedenen methodischen Ansätzen der Parapsychologie gesprochen. Hier gibt es einerseits das Sammeln und Untersuchen von Spontanphänomenen, andererseits, als sein Gegensatz, das statistische Massenexperiment. Dazwischen liegt die Arbeit mit besonders begabten Versuchspersonen, sogenannten Sensitiven. Jahrzehntelang war durch die Forschungen von Rhine nur die statistische Forschung aktuell, aber dies hat sich geändert. So meinte vor kurzem die amerikanische Parapsychologin und Statistikerin Jessica Utts, dass es wesentlich einfacher wäre, gute *remote viewers*, also herausragende Persönlichkeiten auf dem Gebiet der Fernwahrnehmung, zu finden, als mittelmäßige zu trainieren.

Die konkrete Gruppe der Interessenten am Phänomen ist ganz genau zu bestimmen: Jeder, der einmal so was erlebt hat, und das sind zufolge Umfrageergebnissen viele Menschen. Leider wenden sich etliche unter ihnen kritiklos Esoterik- oder New Age-Sachen zu, wenngleich einige, die weiter denken, doch zu einem vernünftigen parapsychologischen Buch greifen. Generell lässt sich also sagen, dass es nur ganz wenige gibt, die nicht auf dem Weg eines persönlichen Erlebnisses Interesse entwickeln.

MO: Was sind das für persönliche Erlebnisse?

PM: Träume, Vorausträumen von Dingen, sehr oft Bekundungen nach einem Todesfall: »Als meine Großmutter gestorben ist, ist ein Glas zersprungen«, »als mein Bruder einen Unfall hatte, ist die Uhr stehen geblieben«, etc.

MO: Man muss das doch dann in einem gewissen Sinn für sich interpretieren. Die Träume könnte man ja auch so auslegen, dass das ein Hinweis auf etwas Bestimmtes ist, und man kommt gar nicht auf die Idee, dass man das so weit ernst nimmt, dass man da quasi möglicherweise in die Zukunft geblickt hat.

PM: Es geht jeder mit seinen Träumen unterschiedlich um. Die Beispiele, die ich jetzt genannt habe, waren keine Träume, sondern Dinge in der realen Welt nach dem Tod von nahestehenden Angehörigen. Bender stellte einmal aufgrund einer Umfrageuntersuchung folgende Statistik auf: 44 Prozent aller paranormalen Träume beziehen sich auf den Tod, und ein weiterer Teil von 19 Prozent bezieht sich auf Todesgefahr, schwere Krankheit, Unfall, Unfallgefahr. Unwichtige Ereignisse werden nur selten präkognitiv vorausgeträumt. Hier kann man jetzt eine ganze Reihe von entwicklungsgeschichtlichen Spekulationen anfügen, etwa ob ein evolutiver Vorteil darin liegt, dass bedrohliche Elemente aus der Zukunft erfasst werden. Es zeigt sich sehr deutlich, dass die negativen Sachen viel mehr Durchschlagskraft haben als die positiven. Außerordentlich interessant ist, dass bei den Spontanfällen genau das gleiche Ergebnis herauskommt wie in der Laboratoriumsforschung; ich glaube also nicht, dass wir einem Phantom nachjagen.

US: Sensibilisieren Bewegungen wie die New Age-Bewegung die Leute für solche Träume? Anders gefragt: Gibt es Zeitpunkte, an denen solche Träume besonders stark auftreten?

PM: Ich verstehe Ihre Frage sehr gut, und die einzige Antwort, die ich ihnen geben kann, ist: Jein. Ich weiß es nicht. Sieht man sich das Interesse an Parapsychologie durch längere Zeiträume an, dann lässt sich ein Höhepunkt mit der Psychologie der Romantik beobachten. Als Gegenbewegung gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Materialismus des Jacob Moleschott (niederländischer Physiologe, 1822-1893), dann kamen erneut die großen Medien und schließlich der Spiritismus. Nach dem Ersten Weltkrieg zeigte sich wieder großes Interesse am Spiritismus, was durch den Verlust der vielen Millionen Menschenleben zu erklären ist. Zeichnet man eine Kurve auf, gibt es immer wieder Ausschläge nach oben, und der letzte große Ausschlag, der sicherlich ein Booster für die Parapsychologie war, war das erstmalige Auftreten von Uri Geller vor ungefähr 25 Jahren. In unserer Gesellschaft gibt es konstant circa 500 Interessenten und 200 eingeschriebene Mitglieder, aber nach Uri Gellers Auftreten ist die Zahl der eingeschriebenen Mitglieder auf fast 500 gestiegen, um dann wieder auf 200 abzusinken. Das war zweifellos ein Spitzenwert. Was mich bei der Antwort ein bisschen zögern lässt, ist folgende Überlegung: Wir leben doch heute in einer Massengesellschaft und durch die Massenmedien, zum Beispiel das Fernsehen, ist alles verfügbar, auch Informationen über paranormale Ereignisse, was natürlich das Bild verfälschen kann. Ein Vergleich unserer Zeit mit früheren Epochen ist bereits aus diesem Grund nur schwer möglich. Ich weiß also nicht, ob das Interesse, das wir jetzt am Esoterikmarkt sehen, diese okkulte Welle, ein reines Massenphänomen ist oder ob es sozusagen vom Gegenstand her begründet ist.

US: Vielleicht könnten wir noch etwas beim historischen Kontext bleiben. Das 19. Jahrhundert wird oft als Jahrhundert der Entdeckungen, geographischer und naturwissenschaftlicher Art, bezeichnet. Im Jahre 1888 wurde zum Beispiel die *National Geographic Society* in den USA gegründet. Sie haben zuvor erwähnt, dass sechs Jahre zuvor, 1882, die *Society for Psychical Research* in London gegründet wurde. Dies war das Zeitalter des Imperialismus, der Entdeckungen, später auch der Science Fiction, eines Bereichs also, in dem man eine andere Zeit- und Raumzone neu entdeckt hat. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Bedürfnis, die Welt auf der einen Seite und die Außerwelt auf der anderen zu entdecken? Und sehen Sie einen Zusammenhang mit der Parapsychologie?

PM: Ich finde es keineswegs absurd zu sagen, dass man überall neue Entdeckungen versuchte und sich nach neuen Bereichen umsah; so wurde jener Bereich, der in Form des Spiritismus dargeboten wurde, als Forschungsgebiet sehr bereitwillig aufgenommen. Ein anderer neuer Bereich betraf die Erforschung des Unbewussten.

Diese zwei Forschungen gehen ja ein wenig miteinander parallel; Sigmund Freud sagte einmal, dass, wenn er sein Leben noch einmal leben könnte, er es eher der Parapsychologie als der Psychoanalyse widmen würde. Anna Freud sprach davon, dass ihr Vater einen neuen Kontinent entdeckt habe, nämlich den Kontinent des Unbewussten, und in dieser Hinsicht könnte man also auch vom Kontinent der paranormalen Phänomene sprechen und dies in eine imperialistische Richtung bringen. Als Metapher funktioniert es sicherlich, aber in wie weit es dazu führen könnte, einen Ansatz zu entwickeln, um die Geschichte der Parapsychologie neu zu schreiben – da bin ich eher reserviert.

MO: Unsere Tagung hatte den Namen *Orte des Okkulten*, was uns dazu führt, nach den Orten der Parapsychologie zu fragen. Vielleicht ist es etwas weit her geholt, aber Sie beschreiben, dass Biegeparties, also Parties, auf denen mit PSI experimentiert wird und etwa Besteck verbogen wird, Orte der Parapsychologie sind?

PM: Meine erste Assoziation, wenn man mich nach den Orten der Parapsychologie fragt, ist Freiburg und Edinburgh, aber das liegt auf einer anderen Ebene.

Zu den Biegeparties: Eine Eigenschaft von PSI ist, dass es elusiv, schwer fassbar ist. Immer, wenn man es hier und jetzt festmachen will, passiert es nicht, und wenn es passiert, dann passiert es genau zu dem Zeitpunkt, an dem es nicht dokumentiert wird. Es gibt Leute wie Walter von Lukadou, die meinen, dass dies in der Natur der Sache liegen muss und dies zentral in ihre Theorien einbauen. Aber nun zu den Biegeparties: Wenn man eine lustige Partyatmosphäre hat, dann funktioniert PSI. Das Problem jedoch liegt darin, dass diese Biegeparties nicht ein Labor ersetzen und die Ergebnisse deshalb empirisch schwer messbar sein können. Man muss deshalb da rauf achten, dass die Dokumentation bei den Biegeparties nicht zu kurz kommt und vielleicht eine Kamera installieren.

Auf Ihre andere Frage, ob es präformierte Orte gibt, muss ich antworten, ich weiß es nicht. Es gibt ja eine Menge Literatur dazu, Orte des Okkulten usw., aber ob das wirklich Substanz hat, ist sehr schwer zu sagen, denn wie will ich es messen? Hier will ich erneut betonen, dass die Parapsychologie, so weit es nur geht, als Naturwissenschaft aufzufassen ist, und in diesem Fall folge ich Galilei: das Messbare messen und das nicht Messbare messbar machen. Aber wie will ich etwas messen, wenn es nur im Geruche eines Ortes des Okkulten ist? Es gibt viele Werke über Orte des Okkulten im Rahmen der Radiästhesie, wo die Wünschelrutengänger bestimmte Orte anzeigen, in der Kirche und am Altar etwa, aber das Problem ist, dass der Rutengänger ja sieht bzw. weiß, wo der Altar steht. Was bringt also die Rute zum Ausschlag, der Einfluss des Ortes oder sein Wissen um den Ort? Es wäre vielleicht nicht uninteressant, einmal Versuche zu machen, um zu sehen, ob Versuchspersonen an diesen Orten bessere Ergebnisse erreichen, aber es ist kaum möglich, diese dorthin zu bringen, ohne dass sie wissen, wo sie sich befinden. Außerdem gibt es ja eine dritte Person, die sie dorthin leitet und somit auch beeinflussen kann.

Wenn es Telepathie gibt, woran ich glaube, dann gibt es ja keine Möglichkeit, die Leute abzuschirmen, das heißt, wenn eine einzige der involvierten Personen den Ort kennt, ist es kein Blindversuch mehr, und daher kann man bei solchen Versuchen nur ein großes Fragezeichen hinstellen.

MO und US: Wir danken für das Gespräch.

Anmerkungen

[*] Professor Peter Mulacz ist Vizepräsident und Generalsekretär der *Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften.*

[1] Rudolf Tischner, Der Okkultismus als Natur- und Geisteswissenschaft, Stuttgart 1926.

[2] Vgl. Régine Plas, Naissance d'une science humaine: la psychologie. Les psychologues et le »merveilleux psychique«, Rennes 2000.

Anschriften der Autorinnen und Autoren

Logie Barrow, Universität Bremen, Fachbereich 10/Anglistik, Postfach 330 440, D-28334 Bremen.
winvin@uni-bremen.de

Andrea B. Braidt, Bennogasse 29/14, A-1080 Wien.
andrea.braidt@univie.ac.at

Alexander C.T. Geppert, Kulturwissenschaftliches Institut (KWI) im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Goethestraße 31, D-45128 Essen.
alexander.geppert@kwi-nrw.de

Albert Kümmel, Universität Konstanz, Fachbereich Literaturwissenschaft, Universitätsstraße 10, D-78457 Konstanz.
albert.kuemmel@gmx.de

Thomas Laqueur, University of California at Berkeley, Department of History, 3229 Dwinelle Hall, Berkeley, CA 94720, USA.
tlaqueur@library.berkeley.edu

Peter Mulacz, PSI Wien, Hernalser Haupstraße 38, A-1170 Wien.
peter.mulacz@aon.at

Manfred Omahna, Technische Universität Graz, Institut für Gebäudelehre und Wohnbau, Lessingstraße 25/4, A-8010 Graz.
omahna@glw.tu-graz.ac.at

Diethard Sawicki, Alte Osnabrücker Straße 19, D-33335 Avenwedde.
dsawicki@web.de

Ulrike Spring, Dominik Wölfelgasse 7, A-1210 Wien.
u_spring@yahoo.no

Justyna Steckiewicz, Universität zu Köln, Institut für Afrikanistik, D-50923 Köln.
justyna_steckiewicz@hotmail.com

Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.
helmut.zander@gmx.de